EMIL BRUNNER

DIE MYSTIK UND DAS WORT

Class 248.8 B836.2 Book
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

PRESENTED BY
Soc'y for Promoting Religion and Learning

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/bwb_C0-AKY-826

Die Mystik und das Wort

Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung
und christlichem Glauben dargestellt an der
Theologie Schleiermachers

von

D. Emil Brunner 1889-
o. Professor der Theologie in Zürich

Gefühl ist alles,
Name ist Schall und Rauch
Goethe

Verbum est
principium primum
Luther

ZWEITE, STARK VERÄNDERTE AUFLAGE

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN 1928

248.8
B836.2

86222

Alle Rechte vorbehalten.

Printed in Germany.

GENERAL THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

VORWORT.

Es kann für den Verfasser einer Kampfschrift nichts Lieberes geben als die Erkenntnis, daß sie ihre Pflicht getan und gehen könne. Ob dies nicht mein Fall sei, mußte ich mir ernstlich überlegen, als die Aufforderung zur Neuherausgabe dieses Buches an mich herantrat. Hat sich nicht seit seinem ersten Erscheinen die theologische Lage gründlich geändert? Mag es selbst an dieser Aenderung auch nur bescheidenen Anteil haben, so ist sie doch, dank dem Zusammenwirken Vieler, eine Tatsache. Die theologische Arbeit von heute will sich — abgesehen von einigen Unbelehrbaren — nicht mehr an Schleiermacher, sondern an den Reformatoren orientieren. Der Gegensatz zwischen reformatorischer und mystischer Frömmigkeit ist anerkannt; was wollen wir mehr?

Auch ohne die nur allzu berechtigte Mahnung meines Freundes Karl Barth müßte ich einer so raschen Bekehrung mit etlichem Mißtrauen gegenüberstehen. Der Sauerteig Schleiermachers und des spekulativen Idealismus ist, wie man am besten an sich selbst verspürt, nicht so bald ausgefegt. Wenn nicht alle Zeichen trügen, so ist die deutsche Theologie der Gegenwart heute wie vordem, nur jetzt vorsichtiger und raffinierter daran, das Nichtzusammengehörige doch zusammenzuzwingen. Es wimmelt überall von Versuchen der Synthese, und wie vor tausend Jahren, als die alten Heidengötter in Heilige umgetauft wurden, das Heidentum unter christlicher Maske in die Kirche einzog, so könnte es auch heute geschehen, daß die Selbstrechtfertigung des frommen Menschen, der der ganze reformatorische Kampf galt, unter den Worten der reformatorischen Rechtfertigungslehre aufs neue sich gegen den Angriff vom Evangelium her verteidigte und befestigte. Das Entweder-Oder, das zwischen dem spekulativen Idealismus, bzw. der Mystik und dem christlichen Glauben, zwischen dem monologischen Verhältnis der Seele zu ihrer eigenen Göttlichkeit und

dem Glauben an die göttliche Offenbarungstat und das Versöhnungswort in Jesus Christus besteht, ist auch heute in akutester Gefahr, zu einem Sowohl-als-auch abgeschwächt zu werden. Um geschichtliches Gerechtwerden kann es sich darum hier nicht handeln. Ich habe jedenfalls von Anfang an mit aller Entschiedenheit und Deutlichkeit die Rolle eines Geschichtsrichters abgelehnt. Es handelt sich um Heutiges, und nur um Heutiges: um die heutige Geltung von Idealismus, Mystik und reformatorischem Glauben.

Es war darum mein vornehmstes Interesse, bei der Neubearbeitung dieses Buches auf die Stimmen derjenigen Kritiker zu achten, die mich, sei es lobend oder tadelnd, auf nicht unbedeutende idealistisch-mystische Restbestände in meiner eigenen Schleiermacherkritik aufmerksam machten. Aber auch die Beziehung auf Kant, die mir vordem aus pädagogisch-propädeutischen Gründen notwendig geschienen, mußte vor der Forderung einer streng theologischen Kritik weichen, da viele Leser die propädeutische mit einer systematischen Absicht verwechselten und also glaubten, ich bedürfe der Kantschen Philosophie zur Stützung oder gar zur Begründung der theologischen Anschauung. Ich möchte aber wenigstens an dieser Stelle ausdrücklich betonen, daß ich nach wie vor, trotz der gegenwärtigen philosophischen Modeströmung, dafür halte, daß der Kritizismus Kants als der bisher einzige wenn auch nicht vollkommene Versuch einer wahrhaft kritischen Philosophie in seiner Grundtendenz dem christlichen Glauben am nächsten steht — gerade in seiner inhaltlichen Dürftigkeit —, und daß auch die christliche Gemeinde, sofern sie ja nicht außerhalb, sondern nur innerhalb der rationalen Kultur leben kann, auch das Philosophieren nicht lassen darf, aber versuchen muß, wahrhaft kritische Philosophie zu treiben. Denn auch für den Christen, auch für die vom Wort Gottes getroffene Vernunft bleibt die Selbstbesinnung der Vernunft über die in ihr liegenden Möglichkeiten und die ihr gesetzten Schranken, also die Kritik aller philosophischen Systembildung, eine Notwendigkeit.

Der Gegensatz zu Schleiermacher ist durch diese Reinigung der theologischen Kritik von aller philosophischen Beimischung nicht schwächer, sondern wohl noch schärfer geworden, trotzdem ich mich redlich bemüht habe, der so vielfach ausgesprochenen Forderung: Mehr Gerechtigkeit für Schleiermacher! nach

Möglichkeit nachzukommen. Es dient mir zur Beruhigung, daß auch Barth — von dessen Kritik ich am meisten zu lernen hatte — dem Rat, den er mir gab, in seiner eigenen Arbeit nicht zu folgen vermochte; denn er hat seitdem einiges gegen Schleiermacher geschrieben, was ich so nie gewagt hätte. Ich kann es wohl begreifen. Je mehr ich mich in Schleiermachers Werk, ganz besonders in seine Glaubenslehre vertiefte, desto deutlicher wurde mir, daß ich die Geschlossenheit seines christentumsfremden Systems unterschätzt, den christlichen Einschlag überschätzt habe. Es ergab sich daraus die Forderung, sein System im Zusammenhang, wenn auch nur skizzenhaft, aufzuweisen, da erst so die Mächtigkeit und Allgegenwärtigkeit seines mystischen Grundgedankens in all seinen theologischen Werken zur deutlichen Erkenntnis gebracht werden kann. Wer diesen einmal erfaßt und seine Auswirkung in der theologischen Lehre und Methode gesehen hat, der erkennt alle Rettungsversuche als hoffnungslose Mißverständnisse, sei es Schleiermachers oder des christlichen Glaubens. Warum auch die Predigten dieses angeblichen Kirchenvaters an diesem Urteil nichts zu ändern vermögen, darüber ist jetzt in der Beilage das Nötige gesagt.

Einiges Mißverständnis hat — auch bei Barth — der Titel des Buches verursacht. „Die Mystik" bezeichnet in der Tat den Gegensatz nur teilweise. Denn d i e Mystik, um die es sich, wie bei allen Modernen, bei Schleiermacher handelt, ist Mystik in einem abgeschwächten Sinne, nämlich die einem Kultursystem ein- und untergeordnete mystische Religiosität. Sie ist aber nur vom mystischen Religionsbegriff aus zu verstehen, wie umgekehrt der Kulturidealismus, mit dem sie kombiniert ist, letztlich in mystischen Gedanken wurzelt. Für diese Mystik scheint mir allerdings das Goethewort des Mottos charakteristisch. Das alles wäre schon bisher als der Sinn meiner These von einem aufmerksamen Leser zu verstehen gewesen; ich habe mich aber bemüht, es nunmehr unmißverständlich zu sagen.

Dazu war es aber nötig, die Diskussion über die Mystik überhaupt durch eine eingehende Wesensbestimmung dieser so vielgestaltigen Größe zu klären. Diese Arbeit bildet jetzt den Schluß des Buches. Daß mir der Rahmen, in den sie hineingestellt werden mußte, in Hinsicht auf alle g e l e h r t e Auseinandersetzung und Fundamentierung gebieterisch die engsten Grenzen zog, wird man wohl begreifen; ich darf darum er-

warten, daß man aus diesem Unvermeidlichen keinen Vorwurf drehen wird. Es braucht ja wirklich nicht so zu sein, daß man, was man nicht schreibt auch nicht gedacht, und was man nicht erwähnt auch nicht gelesen hat. Hätte ich nicht selbst jahrelang an der Grenze des mystischen Landes — und manchmal auch mitten drin — gelebt, so hätte ich dieses Buch weder schreiben müssen noch schreiben können. Es ist der Kampf gegen einen nahen — uns allen sehr nahen — Feind.

Der Gegensatz, den die Theologie Schleiermachers ebenso sehr wie die Philosophie Hegels überbrückt zu haben schienen, ist weder eine theologische noch eine philosophische Fachangelegenheit. Wer ihn zu überbrücken vermeint, hat ihn erst recht erneuert; denn es ist der Gegensatz zwischen dem Glauben an das Wort Gottes und dem Glauben des Menschen an sich selbst. Wer sozusagen von Jugend auf an die Vereinbarkeit beider geglaubt, die Bibel im Licht der idealistischen Philosophie und der Mystik, und die Mystiker und Idealisten — vermeintlich — im Licht der Bibel gelesen und geliebt hat, der weiß wie bitter es ist, einzugestehen, daß diese uns durch die Geschichte so nahegelegte Synthese eine Illusion und vielleicht die gefährlichste aller Versuchungen ist. Die Kirche und Theologie des letzten Jahrhunderts ist ihr — von ganz vereinzelten Ausnahmen abgesehen — erlegen; denn der Versucher war ein gewaltiger Geist. Der Schaden nicht nur für die Kirche und die Theologie, sondern für Kultur und Leben überhaupt war unermeßlich. Diesen Schaden zu reparieren sind wir Heutigen unvermögend. Aber es ist schon ein Wichtiges, seine Ursache zu sehen. Diesem Werk will dieses Buch dienen.

Wenn es jetzt schon in der neuen Gestalt erscheinen kann, so danke ich das vor allem Herrn Dr. Rühle vom Verlag Mohr, der die undankbare Korrekturarbeit fast allein bewältigt hat.

Zürich, im Juli 1928.

INHALT.

Seite

EINLEITUNG.

Unser Problem . . . . . 1—12

I. TEIL: DIE MODERNE AUFFASSUNG DER RELIGION.

1. Kapitel. Schleiermachers Vermächtnis: Die Selbständigkeit der Religion gegenüber der Philosophie . 13— 26
2. Kapitel. Die Frage nach dem Wesen der Religion . . 27— 35
3. Kapitel. Der Antiintellektualismus: Religion ist kein Wissen . . . . . 35— 43
4. Kapitel. Der Antimoralismus: Religion ist kein Tun . 43— 48
5. Kapitel. Die Mystik: Religion ist Gefühl . . . . . 48— 77

II. TEIL: RELIGION UND GLAUBE.

6. Kapitel. Die Verkennung des Logos . . . . . 78—147
I. Glaube ist: Vernehmen des Wortes . . . . 78—105
II. Die Verkehrung des Wortes: Agnostischer Expressionismus . . . . . 105—120
III. Die große Einschiebung: Das Wort von Jesus Christus . . . . . 120—147
7. Kapitel. Die Verkennung des Ethos: Glaube ist Gehorsam . . . . . 148—170
8. Kapitel. Die Verkennung des «Anderen»: Glaube ist Absehen vom Zustand des Ich . . . . . 170—193
I. Der Subjektivismus . . . . . 170—177
II. Die Selbstrechtfertigung des frommen Menschen . . . . . 177—193

III. TEIL: GESCHICHTE UND ENDGESCHICHTE.

9. Kapitel. Der geschichtliche Jesus und der Jesus Christus des Glaubens . . . . . 194—215
10. Kapitel. Die Sünde als Atavismus und als Schuld . . 216—235
11. Kapitel. Die Erlösung als religiöse Virtuosität und als Rechtfertigung . . . . . 235—256
12. Kapitel. Das eschatologische Loch . . . . . 256—276
13. Kapitel. Die Geschichtsphilosophie . . . . . 276—323
I. Der Entwicklungsoptimismus und die Idee des Antichrist . . . . . 276—300
II. Das Problem der Ethik . . . . . 300—314
III. Das Individuum und der Einzelne . . . . 314—323

Seite

IV. TEIL: DAS SYSTEM UND DIE MYSTIK.

14. Kapitel. Das System des Gleichgewichts als Grundlage der Theologie . . . . . 324—361
I. Der Grundgedanke . . . . . 328—335
II. Die Inhalte der Theologie . . . . . 335—352
III. Die theologische Methode Schleiermachers . 352—361
Beilage. Schleiermachers Predigt als Dokument seiner Theologie . . . . . 361—366
15. Kapitel. Die Mystik 366– 399
I. Der empirische Begriff der Mystik . . . . . 368—376
II. Das innere Wesen der Mystik . . . . . 376—383
III. Der christliche Glaube und die Mystik . . . 383—386
IV. Die „christliche“ Mystik und die Mystik Schleiermachers . . . . . 386—394
V. Die Mystik und das Wort . . . . . 394—399

EINLEITUNG.

UNSER PROBLEM.

Wenn theologisch-wissenschaftlich soviel bedeutet, als die Anwendung der allgemeinen wissenschaftlichen Gesichtspunkte und Methoden auf ein spezielles Gebiet menschlichen Lebens, nämlich das religiöse, so ist Methode und Abzweckung der vorliegenden Schrift das Gegenteil von theologisch. Sie ist aus der Ueberzeugung geboren, daß Theologie als Religionswissenschaft ein Mißverständnis und ihre Anstrengungen von vornherein zur Unfruchtbarkeit verdammt seien [1]. Ist aber Theologie geordnete Besinnung über den Ursprung, die Bedeutung und den Zusammenhang der Wahrheiten, in deren Geltendmachung der Glaube besteht, so geht unser Ehrgeiz und Streben nicht weiter als dahin, ein Stück solider, gegründeter, theologischer Denkarbeit zu liefern. Zu jeder Zeit ist nüchterne Besinnung das dringlichste Erfordernis; denn sie allein ist es, die dem Leben den Stempel der Menschlichkeit aufdrückt. Ganz besonders aber kann heute, in einem Tohuwabohu von neuen Religionsunternehmungen, Weltanschauungen und Lebensformen, von westlich-aktivistischen Programmen und östlich-quietistischen Mysterien, in einem Wirrwarr, dessen nächstes Analogon die Religionsmischung des sterbenden römischen Kaiserreichs ist, nichts uns retten als Besonnenheit, der Wille zur gründlichsten Besinnung. Es gibt glückliche Auserwählte, denen „der Herr sie im Schlafe gibt", deren schlichtem Wahrheitssinn das Stimmengewirr des Jahrmarkts der Meinungen nichts anzuhaben vermochte. Für solche ist dies Buch nicht geschrieben. Sein Ziel ist vielmehr der «Ort», wo jene schon

[1] Das Umgekehrte ist dagegen möglich und notwendig, Wissenschaft von der Religion und den Religionen als Teil der Theologie. Solange die Religionswissenschaft, wie dies jetzt im allgemeinen der Fall ist, entweder von einem positivistischen oder idealistischen Gesichtspunkt aus betrieben wird, ist sie vom Theologen nur mit Vorbehalten anzuerkennen. Voraussetzungslose, „einfach wissenschaftliche" Religionswissenschaft gibt es nicht.

«stehen». Aber die Leser theologischer und philosophischer Bücher pflegen selten zu ihnen zu gehören. Darum scheint es sinnvoller, von vornherein sich an die zu wenden, die nach «solchem» zu greifen gewohnt sind. Aus ihrer Not — unserer Not — heraus ist dies Buch gewachsen; unsere Gedankennot ist sein Thema, Besinnung sein Zweck und Inhalt. Mit jenem Tohuwabohu unseres Denkens über Gott und ewige Dinge haben wir es zu tun, mit der Besinnungslosigkeit, aus der heraus heute neue Religionen fabriziert und konsumiert, und mit der alte modernisiert und den Bedürfnissen des europäischen Bildungsmenschen angepaßt werden.

Schon die Mannigfaltigkeit als solche bedeutet Not, denn vielerlei Wahrheit ist gleichbedeutend mit: keine Wahrheit. In dem Wirbel der vielerlei Wahrheiten umgetrieben zu werden, nicht zu wissen, was die Wahrheit des Lebens ist, ist die größte aller Nöte, die geistige Heimatlosigkeit. Es wäre schon eine große Befreiung, zu erkennen, daß jenes Vielerlei gar nicht so vielfältig ist, so daß die Möglichkeit sich zu entscheiden in die Nähe rückt. In der Tat nähern wir uns diesem Punkt. Wenn wir von den für uns schon zur Vergangenheit gehörenden polytheistischen Kultreligionen und dem innerlich unselbständigen Islam absehen, so gibt es heute nur noch zwei Religionen, mit denen ernstlich zu rechnen ist: Die Mystik in ihren mancherlei Schattierungen und der christliche Glaube. Freilich ist zu jeder Zeit — und auch heute — die herrschende «Religion» der rationalismus vulgaris, eine trübe Mischung aus Moralismus, Sentimentalität, «gesundem Menschenverstand», Aberglauben und der jeweils stärksten religiösen Tradition. Wo aber heute freies, selbständiges und selbstbewußtes religiöses Leben sich regt, da strebt es unverkennbar zur Mystik hin. Mystik, sagt ein bedeutender heutiger Theologe, „ist nicht mehr und nicht weniger als das letzte und tiefste Verständnis der Religion als Religion, sozusagen die Reinkultur des Religiösen in der Religion". Mystik — das ist unsere Antithese — ist die feinste, sublimste Form der Kreaturvergötterung, des Heidentums.

In der heutigen europäischen Kulturwelt gibt es freilich kaum mehr Mystik im alten großen Stil; denn diese ist zu beschwerlich und kulturfremd; es gehört dazu der einsame Weg des Heiligen. Was heute unter uns Mystik heißt, ist ihre romantische Abart, Kulturmystik, eine Zwillingsschwester des Aesthetizismus. Ihr

gemeinsames Bekenntnis ist: Erleben. Ihre gemeinsame Blickrichtung: die inneren Vorgänge der Seele. Ihr höchster Wert: Intensität des Gefühls. Es gibt etwas, das man als musikalische Weltanschauung bezeichnen könnte. Sie ist der Mutterschoß der Mystik und des Panästhetizismus. „Die Musik als Nachklang von Zuständen, deren begrifflicher Ausdruck Mystik war, Verklärung des Einzelnen, Transfiguration" (Nietzsche). Ihr Urelement ist das schrankenlose, unbegrenzte, von keinem Gesetz beengte, in keine Form gefaßte Gefühl, das wogt und brandet, wie das Meer, unermeßlich, geheimnisvoll, unbewußt und unbezähmt. Sollte nicht dieses Beisichselbstsein des Ich in seiner „Icheinsamkeit" (Ebner)[1] das Absolute, das Göttliche sein? Wird nicht hier, wo alle Grenzen verschwinden, wo das Ich mit dem All zusammenfließt, wo die vulkanischen Massen des Erlebens flüssig glühend aus den unterirdischen Zentren alles Seins hervorbrechen, „das Unzulängliche Ereignis"? Dürfen wir nicht hier jenes Geschehen sehen, das alle Religion und Philosophie sucht, das Einswerden des Endlichen mit dem Absoluten, Gottes und der Seele?

Diese Anschauung ist der gemeinsame Ursprung der Mystik und des Panästhetizismus — wer will sagen, wo das eine aufhört und das andere beginnt? Im genialen Menschen, in dem die Zugänge zu jenen Tiefen offen blieben, hat man von jeher den «göttlichen» und im künstlerischen „Enthusiasmos" das: In-Gott-Sein gesehen. Und umgekehrt: Was ist der Prophet anderes als ein «religiöses Genie», was echte Religiosität anderes als individuellstes und darum künstlerisches Erleben? Sie beide leben ja von «Offenbarung», jenem geheimnisvollen Geschehen, wo die Seele zum Gefäß unendlicher Reichtümer wird, die sie vorher nicht kannte, von jenem Einströmen des Unendlichen in die Hülle der Endlichkeit. Wer will die Grenze ziehen zwischen dem, was der Künstler schaut, wenn sein Ich sich ausdehnt zum Allich, und dem, was der Religiöse erlebt, wenn er das All in sich einströmen fühlt? Diese Religion und diese Kunst sind Zwillinge, Kinder der Allmusik, des Allgefühls.

Dieses religiöse Erleben aber ist es, das der moderne Mensch sucht. Den christlichen Glauben empfindet er als Verlegenheit

[1] Ferdinand Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten, 1921, ein Buch, das nur langsam die Beachtung findet, die es verdient, und dem ich wertvolle Anregung verdanke.

und als Last der Vergangenheit. In diesem Sinne sind alle bedeutenderen Wortführer der Gegenwart religiös — von MAETERLINCK bis STEFAN GEORGE. Von dieser Religion ist unsere Literatur beherrscht, sie sucht man, und ein Dichter, der nicht auch den Prophetenmantel wirkungsvoll zu tragen weiß, darf auf keinen Erfolg rechnen. Man sucht «das tiefere Selbst», die «schöpferischen Urgründe», die «Seele», das «Unmittelbare», das «Irrationale-Heilige», die «Ursprünglichkeit» des Lebens. Auch die protestantische Theologie tut ihr Möglichstes, mit dieser Entwicklung Schritt zu halten. Sie füllt die alten Schläuche mit diesem neuen Wein, oder sie schafft auch aus dem neuen Religionsbewußtsein heraus neue Ausdrucksformen, bewegliche, elastische, lebendige Symbole. Symbole, nicht Begriffe! Denn wenn man in einem eins ist, so gewiß im Kampf gegen den «Intellektualismus», gegen die «Dogmen», die «Lehren», die „starren Begriffe des kirchlichen Glaubens". Mit dem eigenen, ursprünglichen Erleben verglichen erscheint dem modernen Frommen und Theologen überhaupt der Glaube, der ein bestimmtes Was zum Inhalt hat — die berüchtigte fides quae creditur —, alle Bestimmtheit des Glaubens, alles Objektive und in Worte Gefaßte, als Erstarrungsprodukt, entstanden durch Verkühlung jenes glühend flüssigen Erlebnisstromes aus dem Zentrum, als Versteinerung ehemaligen Lebens. Lebendig ist jenes Gefühl, Petrefakt der Glaube. Ursprünglich ist das Einssein mit der Gottheit, Zeichen der Verkühlung jenes harte Gegeneinander von Gott und Mensch, das eine «bloß-gedankliche» Beziehung zwischen beiden erlaubt, bloß Glaube an Gott, statt Erlebnis Gottes. Der Glaube also ist «noch-nicht-Mystik», oder «nicht-mehr-Mystik», Vorstufe oder Zerfallsprodukt. Wie dies das Bekenntnis des modernen Religiösen ist, so ist es mehr oder minder eingestanden die heimliche Sehnsucht des modernen Theologen. Er wagt es nicht, als Mystiker sich zu bekennen, aber noch weniger wagt er es, Nichtmystiker zu sein. Die moderne Theologie ist heimliche Sehnsucht nach, uneingestandene Orientierung an der Mystik, Kompromiß zwischen Mystik und Glaube, Umdeutung, Umprägung der Glaubensinhalte im Sinn des mystischen Erlebens, wobei man nach keiner Seite hin den entscheidenden Schritt tut, und dieses Hinken auf beiden Seiten als „gesunde" oder „auf ein gesundes Maß reduzierte Mystik" zu bezeichnen sich nicht scheut.

Jetzt erst, da «die andere Religion» nicht mehr als Konkurrent neben dem Christentum steht, sondern es in sich aufgesogen, da sie es fertig gebracht, sich, die Verdinglichung des Geistes, als die höhere, geistigere, geläuterte Erscheinung des primitiveren Glaubens darzustellen —, jetzt erst ist die Verwirrung heillos geworden. Jetzt, wo die Irrationalität des Gefühls mit dem Paradox des Glaubens verwechselt wird, muß es zum Entscheidungskampf kommen. Die einzige Waffe, die uns dabei zur Verfügung steht, ist: die Besinnung. Sie aber ist der Mystik von jeher tödlich gewesen. Denn Mystik gedeiht nur im «mystischen Halbdunkel». Das klare Licht löst sie auf. Sie lebt vom Unbestimmten und Unbestimmbaren. Darum flieht sie das Wort. Was ist Wort, wenn man Musik hat! Was braucht man Tag, da das Halbdunkel sich so herrlich dazu eignet, den Traum vom Geist zu träumen! Wo Wort ist, ist taghelle Klarheit. „Gott sprach: Es werde Licht." „Das Wort, das im Anfang war, war das Licht der Menschen." Die Mystik sucht die Dämmerung und das Schweigen. Der Glaube findet im Wort den Tag. Ist es wahr, daß Mystik Pseudo-Geist, und das Rettungsuchen bei ihr die tiefste Verirrung ist, so muß sich das erweisen im Verhältnis zum Wort. Hier ist das Sturmzentrum. Entweder die Mystik oder das Wort.

Der Mensch ist Mensch dadurch, daß ihm das Wort gegeben ist. Er ist das ver-nünftige Wesen dadurch, daß er Wort ver-nimmt. Er „lebt von einem jeglichen Wort, das aus dem Munde Gottes geht." Gott kommt zu uns, indem er spricht. Die Taten Gottes sind Kund-machungen, Euangelia. Das ist die Gegenwart des „Numinosen": daß seine Gedanken kund werden. Das ist das Mysterium tremendum, daß Gott uns anruft: Adam wo bist du? Das ist das Irrationale, daß „das Geheimnis, das verborgen gewesen vor der Welt, jetzt offenbart" ist, daß die ewige Wahrheit in der Zeit hervortritt, daß der Grund aller Gründe und die Wahrheit aller Wahrheiten spricht, uns anspricht und dadurch erst die Wahrheit vom Menschen »ins Dasein ruft». Dieses Rufen hören, diesem unfaßbaren Sprechen Glauben schenken, diese Wahrheit, die all unsere Wahrheiten außer Kraft setzt, als Prüfstein jeglicher Wahrheit anerkennen, dieses uns Fernste, Transzendente als unsere geltende Wahrheit und darum als unser innerstes Wesen glauben, das ist das Teilhaben an Gott, von dem allein evangelische Gottes-

erkenntnis etwas weiß und wissen will, weil sie darin allein die Souveränität Gottes und die Reinheit des Geistesverhältnisses gewahrt weiß.

Die furchtbarste Verheerung, die die Mystik anrichtet, ist die, daß sie das Verständnis des Wortes zerstört, daß sie die aus dem Gefühlsrausch geborene «musikalische» Offenbarung an die Stelle der klaren, hellen Offenbarung Gottes im Wort setzt. Das Wort muß es sich gefallen lassen, «nur Wort» zu heißen, als bloße Aeußerungsmöglichkeit zu gelten, wo es doch Geistschöpfer, Ursprung alles Geistes ist. Wer weiß davon heute noch etwas? Was aber ist Verblendung, wenn nicht dies, daß der Geist, um Geist zu sein, das Band zerreißt, das ihn einzig mit seinem Ursprung verbindet?

Es versteht sich von selbst, daß Ereignisse in der geistigen Welt von solchem Ausmaß nicht das Werk Einzelner sind, sondern des «Zeitgeistes». Aber dieser Zeitgeist ist mit das Produkt einzelner geistiger Führer und er stellt sich dar in einzelnen besonders repräsentativen Persönlichkeiten und geistigen Schöpfungen.

Das ist der Grund warum und der Sinn wie wir uns mit Schleiermacher auseinanderzusetzen gedenken. Er ist nicht etwa der größte Vertreter der modernen Religion, noch weniger ihr Schöpfer. Aber er ist der bedeutendste von denen, die es fertig brachten, den Inhalt des christlichen Glaubens in Mystik umzuprägen und aufzuarbeiten, und er ist sicher einer der größten Faktoren dieses geistigen Prozesses. Ob wir mehr laienhaft-religiöse oder mehr im engeren Sinn theologische Erscheinungen ins Auge fassen: Ueberall stoßen wir heute auf Anschauungen, Argumente, Formulierungen, Zusammenhänge, die entweder direkt auf ihn zurückgehen, oder denen jedenfalls er den klarsten, klassischen Ausdruck verliehen hat. Er, der einzige wirklich große Theologe des Jahrhunderts, ist gleichsam der Wurzelstock, von dem, wie Absenker, unterirdisch mit ihm verbunden, die „christliche Mystik" der modernen Theologie herkommt; und der, wo es sich nicht um Theologie im Schulsinne handelt und wo keine direkten Verbindungen mit ihm bestehen, diese Anschauungen als erster im Zusammenhang dargestellt und gedankengewaltiger als irgendein anderer begründet hat. Darum und insofern haben wir es mit ihm zu tun.

Es liegt uns deshalb gänzlich fern, über das biographisch-

geschichtliche Problem Schleiermachers eine neue oder gar die abschließende Anschauung zu vertreten[1]. Wir haben es nur indirekt mit ihm zu tun, nur mit dem Schleiermacher nämlich, der ein gegenwärtiger ist. Mit dieser Feststellung glauben wir uns auch aller Entschuldigungen und Rechtfertigungen dem großen Mann gegenüber enthoben. Denn es spricht wohl nichts deutlicher für die geschichtliche Größe eines Denkers, als die Notwendigkeit, hundert Jahre nach seinem Tode mit ihm kämpfen zu müssen. Das Bekenntnis zu dieser Notwendigkeit und die sachlich ernste Auseinandersetzung mit seinem Werk ist wohl eine ernster zu nehmende Ehrung als Jubiläen und geschichtliche Betrachtungen über „Schleiermacher und seine Zeit". Darin ist, dünkt uns, vorläufig genug getan. Die psychologisch-historischen Nötigungen hinter einer geistigen Erscheinung aufzusuchen, das geschichtliche Verstehen und Anschauen ist zwar an seinem Ort etwas Gutes und Notwendiges. Aber es sollte nicht vergessen werden, daß wir das, was wir nur geschichtlich verstehen, eben n i c h t verstehen, und daß wir die Sache, zu der wir nur das Verhältnis des historischen Betrachters haben, nicht an uns herankommen lassen, sondern ihr gegenüber Zuschauer bleiben. Der bloßen Historie fehlt, wie allem ästhetischen Verhalten, der sachliche Ernst persönlicher Beteiligung. Solange wir einen Menschen ernst nehmen, betrachten wir ihn nicht historisch-psychologisch, sondern versuchen, dem sachlichen Zwang seiner Rede zu folgen. Im Gebiet des Geistes ist die Wahrheit souverän, und die Beurteilung unter dem Gesichtspunkt: wahr — falsch ist unendlich ehrerbietiger als die unter dem gegenwärtig im höchsten Ansehen stehenden des Erlebnisses oder der persönlichen Kraft, mit der man das Geistige, ohne es zu wollen, zu einem biologischen, naturhaften Phänomen erniedrigt.

Unter Theologen bedarf die Behauptung, Schleiermacher sei ein Gegenwärtiger, keiner Rechtfertigung. Schon längst ist der Name „Schleiermacher, der Kirchenvater des 19. Jahrhunderts" geprägt. Das Wort, das Neander am Todestag Schleier-

[1] Vgl. dazu S. 10. Daß aber auch unsere sachlich-gegenwärtige Auffassung der Aufgabe die Bemühung einschließt, die wirkliche Meinung Schleiermachers hinter und in seinen Formulierungen zu finden, wie Stephan mit Recht fordert (Ztschr. f. Th. u. K., 6, 3, S. 278 f.), versteht sich von selbst.

machers vor seinen Studenten aussprach: „Von ihm wird einst eine neue Periode der Kirchengeschichte anheben", erwies sich als prophetisch. „Schleiermachers Name — so heißt es in der maßgebenden theologischen Enzyklopädie — bezeichnet eine Epoche in der Geschichte nicht nur der protestantischen Theologie, sondern auch der Wissenschaft von der Religion und vom Sittlichen überhaupt"[1]. Die Einteilung: die Theologie vor und nach Schleiermacher ist uns ebenso geläufig geworden, wie die der Philosophie nach Kant. An dieser Einschätzung seiner Bedeutung mag freilich der Umstand nicht wenig schuld sein, daß Schleiermacher die einzige Persönlichkeit von wirklich großem Kaliber in der langen Reihe tüchtiger Arbeiter auf dem Gebiet der Theologie des letzten Jahrhunderts war. Er gehört nicht nur »zu uns Theologen«, sondern war auch einer im Kreise der großen Dichter- und Denkerheroen jener unvergleichlichen Glanzperiode im deutschen Geistesleben. Der Zunftstolz, daß „einer von jenen der unsere" war, mag seinem theologischen Denken von vornherein ein Uebergewicht gesichert haben.

Aber dieses persönliche Moment steht mit einem sachlichen im engsten Zusammenhang. Das Bedeutsamste an Schleiermachers Leistung ist die Verbindung jenes Idealismus und Humanismus mit dem christlichen Gedankenkreis; als der Bahnbrecher eines christlichen Humanismus ist er vor allem in der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts wirksam gewesen. Als einziger imposanter, geistesmächtiger Darsteller jener Idee ist er d e r moderne Theologe geworden, unter dessen Schutz und Führung sich die anderen alle stellten. Darum muß die Auseinandersetzung mit der modernen Theologie ein Ringen mit ihm sein, und Treitschke hat recht: „Noch heute gelangt kein deutscher Theologe zur inneren Freiheit, wenn er nicht zuvor mit Schleiermachers Ideen abgerechnet hat."

Wenn zu Beginn unseres Jahrhunderts von einer Schleiermacher-Renaissance gesprochen wurde und der Ruf: zurück zu Schleiermacher gerade in den letzten zwei Jahrzehnten besonders häufig zu hören war, so darf uns das nicht darüber hinwegtäuschen, daß die ganze Theologie des 19. Jahrhunderts „im Schatten dieses Titanen" lebte und von seinem Brot zehrte, und Troeltsch sprach nicht als Neuerer, sondern als getreuer

[1] RE³ 17, S. 589.

Fortsetzer der stärksten Tradition: „Sein Programm bleibt das große Programm aller wissenschaftlichen Theologie und bedarf somit nur der Ausarbeitung, nicht des Ersatzes durch neue Erfindungen“ [1]. Hatte es doch schon, 60 Jahre vor ihm der Philosoph Sigwart so gesagt: „Was er gewollt hat, ist das Ferment der heutigen Theologie“ [2]. In diesem zweifachen Sinne also haben wir uns mit Schleiermacher zu befassen: mit dem theologischen Lehrer des Jahrhunderts und mit dem maßgebenden wissenschaftlichen Darsteller der modernen Religion. Von seinen Nachfolgern, die von ihm das Programm — die Neugestaltung des christlichen Denkens durch den modernen Religionsbegriff — übernahmen, unterscheidet er sich dadurch, daß er kühner und schärfer dachte als sie alle und darum wußte, welche Konsequenzen und welche Voraussetzungen die Ersetzung des Glaubens durch das religiöse Erleben habe. Darum gehört sein ganzes wissenschaftliches Werk, die philosophische „Ethik“ und die „Dialektik“ eingeschlossen, mit hinein in die Betrachtung, für jeden der wissen will, was es mit einer Religion des Gefühls für eine Bewandtnis hat. Schleiermacher würde mit Recht diejenigen, die zwar seine Religionslehre im engeren Sinn annehmen, aber seine Philosophie verwerfen, der Halbheit und Unklarheit zeihen. Er hatte den Mut, die Konsequenzen aus seinen Prämissen zu ziehen, während die meisten seiner Nachfolger auf halbem Wege stehen bleiben. Darum ist sein System nicht nur das bedeutendste, sondern das einzige, aus dem wir erkennen können, was einer „christlichen Mystik“ für Möglichkeiten gegeben sind.

Freilich steht ein Unternehmen wie das unsere von vornherein unter dem Verdacht, der Mannigfaltigkeit der Probleme Gewalt anzutun und ungerechtfertigterweise das Werk des großen Theologen als eine Einheit aufzufassen, wo es doch den Niederschlag eines unendlich komplizierten Werdeprozesses darstellt. Aber so wenig einer, der nicht die Spezialforschungen über diesen Werdegang kennt, hier ein Mitspracherecht hat, so sehr muß sich gerade dem, der den verdienstvollen Arbeiten der Dilthey, Süskind, Fuchs, Wehrung, Huber u. a. mit Ver-

[1] Gesammelte Schriften II, S. 226.

[2] „Schleiermachers psychologische Voraussetzungen“ und „Schleiermachers erkenntnistheoretische Voraussetzungen“ in Jahrb. für deutsche Theologie 1857, S. 831.

ständnis folgte, der Eindruck aufdrängen, daß es wohl wenige große Denker gibt, die den Leitideen ihrer Frühzeit so treu geblieben sind wie Schleiermacher. Mag die Arbeit der Spezialisten ruhig weitergehen, so ergibt sich doch eben aus ihr die Nötigung, die Einheit in diesem Mannigfaltigen, das Konstante in diesem Werden, die eine sich gleichbleibende Gesamtauffassung des Lebens aus all ihren wechselnden Formulierungen herauszuarbeiten.

Nicht etwa die persönliche Einheit ist hier gemeint, nicht „das Geheimnis seiner Persönlichkeit", das wie dasjenige jedes großen Mannes durch sein Werk nur zum Teil enthüllt wird. Wir schließen uns Dilthey gern an, wenn er sagt: „Man begreift, wie unendlich mehr er selber war als alle Aufzeichnungen, alle Forschungen, die wir von ihm besitzen"[1]. Ganz besonders möchte das vom Christen Schleiermacher — im Unterschied zum Theologen — gelten. Man kann die Lehre Schleiermachers aufs schärfste bekämpfen und sein Erbe als ein unheilvolles erkennen, und doch vor der geschlossenen Kraft seiner Persönlichkeit, dem Reichtum seines Geistes und der untadeligen Lauterkeit seiner Gesinnung ehrfürchtig sich beugen. Nicht dieser Schleiermacher, sondern der in seinem Werk gegenwärtige ist unser Gegenstand, nur ihm gilt unser Kampf.

Damit ist auch die Stellung dieser Schrift zur Schleiermacherforschung und zu der an Schleiermacher orientierten Theologie bestimmt: Zur ersten steht sie im Verhältnis dankbarer Anerkennung und vielfacher Abhängigkeit im Einzelnen, verfolgt aber ein anderes, nämlich nicht ein ideengeschichtliches, sondern ein systematisches und aktuelles Ziel; zur letzteren aber weiß sie sich im schärfsten Gegensatz. Ihre Hauptabsicht ist: die Gegensätzlichkeit dessen, „was Schleiermacher wollte", und der Glaubenswelt der Apostel und Reformatoren aufzudecken; die innere Unmöglichkeit eines Bündnisses zwischen jeder mystischen Immanenzphilosophie und dem Christentum der Bibel — das doch der Inhalt des Schleiermacherschen Lebenswerkes ist —, gerade an diesem klassischen Beispiel zu beweisen, und die Theologie vor die Entscheidung zu stellen: Entweder Christus oder die moderne Religion. Nachdem ein Jahrhundert lang Schleiermacher dafür gesegnet wurde, daß er „die Religion" von den Fesseln der Dogmatik und Philosophie befreit, daß er siegreich für die „Eigenart und Selbständigkeit" der Religion gekämpft habe,

[1] Leben Schleiermachers, XI.

wäre es endlich an der Zeit zu fragen, was für eine Religion denn hier „befreit" worden sei, die „zusammenfaßte, was auf dem Boden der Reformation durch die Orthodoxie, durch den konfessionellen und den herrnhutischen Pietismus, durch die Aufklärung, durch Kants Philosophie und durch die Romantik religiös verarbeitet worden war" [1]. Das, was „seit Schleiermacher zur Binsenwahrheit geworden" ist: Daß der Kern der Religion unmittelbares Bewußtsein, Erlebnis, Gefühl, nicht Gedanke, schöpferische Ursprünglichkeit, und daß in ihr die Frage: was ist wahr? nur von der andern aus: was ist erlebt? zu beantworten sei — dieser ganze romantische Subjektivismus, dem das Wie so viel wichtiger ist als das Was, der die Frage nach dem Wesen des religiösen Bewußtseins zur theologischen Grundfrage, den Glauben zum „irrationalen Erleben", die Offenbarung zur „Ursprünglichkeit des religiösen Genius" machte, und der das Wort aus dem Glauben selbst in die bloße Reflexion über den Glauben abschob — das alles, d. h. der Kern der Schleiermacherschen Religionslehre ist uns zweifelhaft, und mehr als zweifelhaft geworden, und hinter dieser Fragestellung treten alle Einzelprobleme der Schleiermacherforschung zurück.

Es ist die eine, negative, These dieses Buches, daß das Programm Schleiermachers und der Moderne: Verbindung von Immanenzphilosophie (bzw. Mystik) und christlichem Glauben auf einen kolossalen Selbstbetrug hinausläuft, indem dabei dem evangelischen Glauben eine Gesamtlebensauffassung untergeschoben wird, die zu ihm im schroffsten Widerspruch steht, die mit den Grundwahrheiten des Evangeliums ungefähr in dem Maße identisch ist, als ein Genie ein Prophet, ein religiöser Heros der Erlöser und die humane Kultur das Reich Gottes ist, auf das die Jünger und die Reformatoren hofften. Es wird einem späteren Geschlecht immer ein Rätsel bleiben, wie eine theologische Generation, die sich mit Stolz die «geschichtlich denkende» nannte, sich im geschichtlichen Verstehen so sehr vergreifen konnte, daß sie Schleiermacher einen „Erneuerer des evangelischen Glaubens, der reformatorischen Frömmigkeit" heißen konnte, und man wird als einzigen Erklärungsgrund dies gelten lassen können, daß in diesem Jahrhundert das apologetische Interesse, die Verteidigung der Religion gegen den Atheismus, keinen Raum übrig ließ für die Besinnung über

[1] H. Stephan, Die Lehre Schleiermachers von der Erlösung, 1901, S. 1.

das Was, über den Inhalt dieser mit so viel Aufwand und so ängstlich verteidigten Religion, und daß auch die Theologie mithineingerissen worden war in den allgemeinen Prozeß der Geistentfremdung, der seit einigen Jahrhunderten im Gange ist. Jetzt aber, wo mit jedem Tage klarer wird, daß die Krisis der Religion — wie der Kultur im allgemeinen — von innen, nicht von außen kommt, wo nicht mehr die Religion Habenden einen Besitz nach außen zu verteidigen haben, sondern wo eine zerbrochene Menschheit eine stumme, aber furchtbare Anklage gegen ein innerlich orientierungsloses Christentum richtet, wo der schöne Kulturoptimismus, auf dem die ganze Schleiermachersche Theologie ruht, einer desillusionierten Gesellschaft zum Gegenstand gerechten Spottes geworden, jetzt ist es wohl an der Zeit, die Hauptaufmerksamkeit von außen nach innen, auf den Krebsschaden im Innern unserer «Innerlichkeit», auf die Pseudochristlichkeit und Ungeistigkeit unserer modernen Theologie und Religion zu werfen.

Aber diese Negation setzt, soll sie wirklich abstoßende Kraft haben, eine Position voraus: Eine Erkenntnis vom Wesen des Glaubens, an der erst jene humanistisch-mystische Umdeutung als Nichterkenntnis und Mißverständnis sich erweist. Diese Erkenntnis ist — ihrem Ideal nach — identisch mit dem Verständnis des göttlichen Wortes, und kann schon darum weder auf Tiefsinn noch auf Originalität Anspruch erheben. Das Verstehen des Wortes steht zu allen Voraussetzungen bloßer Welterkenntnis in einem schlechterdings irrationalen, von uns aus undurchsichtigen Verhältnis. Es deswegen aus dem Gebiet theologischer Forschung verbannen zu wollen, bedeutet nichts anderes als den grundsätzlichen Verzicht auf Theologie. Entweder wagen wir es wieder, den Logos Theu — nicht zum Gegenstand, denn ein Logos ist das Gegenteil von einem Gegenstand, aber — zum Prinzipium der Theologie zu machen, und zu glauben, daß aus dem Verständnis des Wortes als der Grundtatsache des Geistes erst das wahre Verständnis a l l e s Lebens sich ergeben müsse, oder aber wir hören endlich auf, unter falscher Flagge zu segeln. Entweder ist es so: verbum est principium primum, Prinzipium aller Wahrheit, also auch der Wissenschaft oder aber: „Name ist Schall und Rauch" —, was hat es dann für einen Sinn, eine Wissenschaft, eine Logia zu betreiben von dem, was seinem Wesen nach ein Alogon ist?

I. Teil

DIE MODERNE RELIGIONSAUFFASSUNG.

1. Kapitel

SCHLEIERMACHERS VERMÄCHTNIS: DIE SELBSTÄNDIGKEIT DER RELIGION GEGENÜBER DER PHILOSOPHIE.

Auf seinem Sterbebette sprach Schleiermacher das bedeutsame Wort: „Ich muß die tiefsten spekulativen Gedanken denken und die sind mir völlig eins mit den innigsten religiösen Empfindungen“ [1]. Das ist die Sphinx seiner Glaubensphilosophie. In diesem Wort hat er sein ganzes Lebenswerk zusammengefaßt. Sein theologisches Vermächtnis ist die Lehre, daß die (christliche) Religion unabhängig sei von aller philosophischen Spekulation und wissenschaftlichen Forschung, und daß es die Aufgabe der Theologie sei, rein aus dem religiösen Bewußtsein heraus, ohne von der Philosophie sich ihren Weg vorschreiben zu lassen, ihre Gottes- und Glaubenslehre zu gestalten. Als Urheber dieser magna charta libertatis ist er ein ganzes Jahrhundert lang als der große „Reformator der christlichen Theologie“ gefeiert worden, als der Prophet, der „die Religion siegreich aus dem Diensthause — aus der unwürdigen Knechtschaft des Weltwissens — geführt“ [2] und ihr ihre angestammte Freiheit wieder geschenkt habe.

Aber ebenso deutlich wie dieses Bestreben, die Religion selbständig zu machen, ist in seinem ganzen Leben und Denken das andere, die völlige Uebereinstimmung zwischen Philosophie und Religion nachzuweisen. Ein tiefeingewurzelter Glaube an eine prästabilierte Harmonie aller Lebensfunktionen hat ihm den Gedanken an einen möglichen Gegensatz jener beiden

[1] Aus Schleiermachers Leben. In Briefen II, 511, fortan zitiert Br.

[2] Wehrung, Die Dialektik Schleiermachers, 1920, S. 207.

Größen je länger desto unerträglicher gemacht. Diese Idee der Harmonie von Vernunft und Religion ist die Klammer, die all seine Gedankenkonstruktionen zusammenhält. Die Frage aber ist, ob nicht der große Theologe, um jene Harmonie zur Geltung zu bringen, die Religion, — oder sagen wir bestimmter: den christlichen Glauben, so sehr hat umbiegen müssen, daß er nicht mehr er selber war; ob nicht die Art, wie er der Religion diese «Selbständigkeit» sicherte und den Zusammenstoß mit der Philosophie vermied, viel mehr das Werk eines spekulativen Identitätsphilosophen als eines christlichen Denkers war. Die nie verhüllte, sondern stets offen bekannte Gleichstellung von Philosophie und Glaube mußte von vornherein alle diejenigen stutzig machen, denen eine solche «Harmonie» aus Gründen des Glaubens soviel als eine Verleugnung des Glaubens bedeutete, und die darum hinter jenem Emanzipationsprogramm etwas ganz anderes vermuteten, als die Wiedergeltendmachung reformatorischer Glaubensautonomie.

Schon zu Schleiermachers Lebzeiten war der Streit darüber entbrannt, inwiefern er denn selbst seinem theologischen Programm treu geblieben sei, und trotz allen Versicherungen von seiten Schleiermachers selbst und seiner Freunde und Anhänger hat es immer einige gegeben, die gegen diese wie gegen einige andere Harmonien etliches Mißtrauen hegten. Für seine geschichtliche Wirkung aber kommen diese kritischen Stimmen nicht wesentlich in Betracht. Nicht an den Verfasser der «Ethik» oder «Dialektik», sondern an den kühnen Romantiker der «Reden» und an den «Kirchenvater Schleiermacher» denkt man, wenn man unter Theologen von «Schleiermacher» spricht. „Es ist unter uns längst eine Trivialität, daß es sein besonderes Verdienst bedeute, die Theologie unabhängig von aller Philosophie und unmittelbar vom Standpunkt des Glaubens aus dargestellt und begründet zu haben“ [1]. Im Mittelpunkt alles Interesses, das sich um seine Person konzentriert, steht sein „Versuch, die Theologie als Wissenschaft von jeglicher Begründung auf rationalem Wege zu befreien und dabei dennoch den Charakter einer Wissenschaft unter allen Umständen festzuhalten“ [2]. Es ist das berühmte Schlagwort von der „eigenen Provinz“ der Religion,

[1] Süskind, Christentum und Geschichte bei Schleiermacher, 1911, S. VI.

[2] Dunkmann, Die Nachwirkungen der theologischen Prinzipienlehre Schleiermachers, 1915, S. 21.

mit dem man sein Wollen und seine Bedeutung am häufigsten zusammenfaßt. An diesem Programm war die neueste «Schleiermacher-Renaissance» orientiert.

Das gute Recht dazu scheint Schleiermacher selbst zu geben, indem er sich wieder auf dieses Programm verpflichtete und mit der Versicherung, daß es ihm damit durchaus ernst sei, seine besser wissenwollenden Gegner niederschlug, vor allem in den beiden „Sendschreiben an Lücke". Er nennt es dort „das schlimmste und gröbste Mißverständnis, daß seine Glaubenslehre eine spekulative Tendenz habe und auf einem spekulativen Grund stehe" (S. 609) [1], und begreift es nicht, wie solches immer wieder „einem vorgeworfen wird, der so laut und wiederholt gesagt hat, die christliche Lehre müsse völlig unabhängig von jedem philosophischen System dargestellt werden" (S. 597). Gewiß — wer hatte es «lauter» gesagt als der junge Charitéprediger, der gerade um dies zu sagen seine „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" geschrieben und mit ihnen die neue Aera der Theologie begonnen hatte. Daß er es aber auch «wiederholt gesagt», wird der nicht leugnen, der bedenkt, daß gerade in diesem Punkt nichts geändert wurde, als 22 Jahre später die «Reden» in dritter Auflage völlig neugestaltet wiedererschienen; daß in der „kurzen Darstellung des theologischen Studiums" und in der «Glaubenslehre» in ihren beiden Gestalten dasselbe, auf neue Weise zwar, aber unmißverständlich im alten Sinne, formuliert wurde. Wie konnte man nur so bestimmte Aeußerungen so hartnäckig mißverstehen wie diese: daß „ein Satz, welcher etwa von der spekulativen Tätigkeit ausgegangen wäre, er möchte seinem Inhalt nach den unsrigen (d. h. religiösen Sätzen) noch so verwandt sein, doch kein dogmatischer (d. h. der Religion selbst angehöriger) mehr wäre" [2].

Freilich hat Schleiermacher gerade da, wo er diesen Gedanken von der Selbständigkeit der Religion am deutlichsten aussprach, zugleich mit derselben Bestimmtheit zu erkennen gegeben, daß er auch von einer Gegensätzlichkeit, ja nur Gleichgültigkeit von Religion und Philosophie zueinander nichts wissen wolle,

[1] Ich zitiere nach der ersten Auflage der Gesamtausgabe von Schleiermachers Werken.

[2] Glaubenslehre, zweite Auflage, § 16, inskünftig zitiert: Gll [2] oder einfach Gll.

sondern im Gegenteil auf die Vereinbarkeit und Zusammengehörigkeit von Spekulation und Frömmigkeit großes Gewicht lege. „Ich glaube wirklich, daß beides sehr gut in demselben Subjekt bestehen kann, daß die Philosophie nicht notwendig dahin führt, sich über Christum zu erheben, als ob alle Frömmigkeit nur unreife Philosophie und alle Philosophie erst zum Bewußtsein gekommene Frömmigkeit wäre; sondern daß ein wahrer Philosoph auch ein wahrer Gläubiger sein und bleiben kann und ebenso, daß man von Herzen fromm sein kann und doch den Mut haben und behalten, sich in die tiefsten Tiefen der Spekulation hineinzugraben“ [1]. Damit ist zwar das eigentliche Problem mehr verschleiert als angepackt. Denn da ein Mensch gar wohl Verschiedenartiges, wenn nicht gar Gegensätzliches betreiben kann, so beweist diese Vereinbarkeit der Funktionen noch nichts für ihr inhaltliches Verhältnis. Aber auch darüber hat sich Schleiermacher — wenn auch nicht im «Sendschreiben» — geäußert. „Meine Philosophie und meine Dogmatik sind fest entschlossen, sich nicht zu widersprechen“ [2]. Diese Haltung werden wir in der «Glaubenslehre» noch oft finden. Sie ist ein Grundzug seines Denkens überhaupt. Aber vielleicht fangen wir an zu verstehen, warum angesichts eines so entschlossenen Willens, alle noch so «lauten» und noch so «wiederholten» Versicherungen die Zweifel derjenigen, denen eine prästabilierte Harmonie von Vernunft und Glaube als eine contradictio in adjecto erschien, nicht zum Schweigen zu bringen vermochten. So behauptete schon Strauß, es ließe sich der ganze erste Teil der «Glaubenslehre» in die Formeln Spinozas zurückübersetzen; ihre Gotteslehre sei „ein Produkt der Spekulation“ [3], und ähnlich, zum Teil noch schroffer, lauteten die Urteile so bedeutender und besonnener Männer wie Baur [4], Zeller [5] und Sigwart [6], allen Beteuerungen Schleiermachers zum Trotz, und doch anderseits ohne — von Ausnahmen abgesehen — den Ernst und die Wahrhaftigkeit seiner Aussagen in Zweifel zu ziehen. Sie gingen dabei offenbar von der auch sonst anerkannten Anschauung aus, daß

[1] an Lücke, S. 49. [2] Br. II, 351.

[3] Strauss, Charakteristiken und Kritiken, S. 168.

[4] Baur, Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts, S. 84—97 und 183—223.

[5] Zeller, Der Gottesbegriff Schleiermachers, Prot. Jahrbücher 1842.

[6] Sigwart a. a. O. Dazu auch das noch heute wertvolle Buch von Rosenkranz, Kritik der Schleiermacherschen Gll, 1836.

selbst ein Denker und Mensch vom Range Schleiermachers sich über sich selber täuschen könne, besonders einer, dessen Sinn so wie der seine auf Vermittlung gerichtet war. Es ist wahrhaftig sehr naiv, die Frage damit für erledigt zu halten, daß man einfach Schleiermachers diesbezüglichen Selbstkommentar anführt — d. h. den Angeklagten zum Richter macht. Gerade ein Geist wie Schleiermacher, dessen Gedankeninhalte auf ganz verschiedenem Boden gewachsen und vermöge seiner Fähigkeit, Gebiete in sich selbst gesondert zu halten, auch auf verschiedene Weise von ihm angeeignet und ausgebildet worden sind, gerade ein solcher wird über die Widersprüche der in ihm lebendigen Gedankenmassen nie zur völligen Klarheit gelangen. Er wäre nicht der erste und nicht der größte von denen, die die tiefsten Motive und Zusammenhänge ihres Denkens weniger klar durchschauten als andere, spätere. Es geht auch nicht an, wie dies immer wieder getan worden ist, seine wissenschaftlichen Werke nach seinen Predigten, Briefen und anderen wissenschaftlich unmaßgeblichen Aeußerungen zu deuten und umzudeuten. In der «Glaubenslehre» war er durch nichts, weder innerlich noch äußerlich gehindert, seine Anschauungen über die christlichen und religiösen Probleme gerade so zu formulieren, wie es seinem eigensten Denken und Empfinden entsprach; sie soll und kann darum, wie auch seine anderen wissenschaftlichen Werke, aus sich selber, ohne Zuhilfenahme erbaulicher und persönlicher Aeußerungen, verstanden werden, wie sie auch ohne jene wirksam gewesen ist[1]. Geleitet von diesen Grundsätzen, auf Grund eingehender Vergleichung der theologischen und philosophischen Werke Schleiermachers selbst und genauer Untersuchung der Stellung, die der Philosoph Schleiermacher der Theologie im Gesamtsystem der Wissenschaften zuweist, kamen sie dazu, Schleiermachers Werke als Widerlegungen seines Selbstkommentars ins Feld zu führen.

Je nachdem nun jene naivere oder diese kritischere Auffassung vorwiegt, wird auch heute noch zum Problem: Philosophie und Religion bei Schleiermacher verschieden Stellung genommen. So kommt denn auch heute noch ein Forscher zu dem Resultat, „die theologische Ohnmacht der Spekulation im Zeitalter Hegels mit aller Energie ans Licht gestellt zu haben", sei eins der

[1] Vgl. zu dieser ganzen Frage die Beilage S. 361 ff.

Hauptverdienste Schleiermachers [1], und ein anderer nennt ihn den großen Unbekannten gerade darum, weil seine theologische Prinzipienlehre, die „rein auf Darstellung des Eigentümlichen, des Unableitbaren im Christentum" gehe, in ihrer Gegensätzlichkeit zu aller Spekulation (man halte daneben das oben, S. 16, zitierte Selbstzeugnis Schleiermachers!) noch gar nicht verstanden worden sei [2]. Dabei lenkt allerdings der Vertreter dieser Anschauung in bemerkenswerter Weise das Interesse vom Inhalt (Religionsauffassung) auf die Methode der Schleiermacherschen Theologie ab, in der richtigen Erkenntnis, daß die Untersuchung dessen, w a s denn nun auf Grund dieser Methode bei Schleiermacher herauskommt, auf das Verhältnis von Religion und Philosophie ein etwas anderes Licht werfen müßte [3]. Vollends kritiklos verfährt aber jene neueste Theologenschule [4], die Schleiermacher zum Religionspsychologen (oder Phänomenologen!) machen will und ihn als Empiristen von vornherein von allem Verdacht spekulativer Voreingenommenheit freispricht. Um dies wenigstens mit einigem Schein des Rechts tun zu können, hält man sich in diesem Kreise mit bewußter Einseitigkeit an die «Reden», weil aus jedem anderen Werke die Unmöglichkeit, die Religionsauffassung Schleiermachers als Ergebnis beobachtender Psychologie zu verstehen, zu evident wäre.

Gegenüber dieser traditionellen Auffassung hat nun eine mehr philosophisch gerichtete Theologengruppe die alten Einwände der Baur und Strauss gegen den angeblichen Empirismus Schleiermachers wieder aufgenommen und besonders von der «Dialektik» und «Ethik» her den Beweis zu erbringen versucht, daß jene angebliche gegenseitige Unabhängigkeit von Philosophie und Religion, die Schleiermacher behauptet, gerade bei ihm nicht zu finden sei, da im Gegenteil sein System einen sehr engen Zusammenhang zwischen beiden Größen schaffe. Es sind

[1] Scholz, Christentum und Wissenschaft in Schleiermachers Gll, 1909, S. 97.

[2] Dunkmann, a. a. O., Vorwort und S. 22.

[3] Ueber die Bedeutung der M e t h o d e Schleiermachers siehe den IV. Teil.

[4] Ein charakteristisches Erzeugnis dieser Richtung ist das Buch von Piper, Das religiöse Erlebnis, eine kritische Analyse der Schleiermacherschen Reden über die Religion, 1920. Aehnlich Wobbermin, Systematische Theologie Bd. I und II, 1924², und neuerdings Schleiermacher und Ritsch¹, 1927.

besonders die Arbeiten von Huber, Wehrung, Troeltsch und Süskind, die die hundert Jahre alte, man möchte sagen gutmütig-naive Auffassung erschüttert und gezeigt haben, wie tief der Einfluß der philosophischen Gedanken Schleiermachers auf seinen Religionsbegriff und den ganzen Aufbau der Glaubenslehre war [1]. „Allerdings begründet Schleiermacher seine Dogmatik ausschließlich auf die unmittelbare Selbstgewißheit der frommen Erfahrung, aber dies ist ihm nur deshalb möglich, weil er für sich die Voraussetzung in Anspruch nimmt, daß zuvor in Ethik und Religionsphilosophie für die Wahrheit der Religion und des Christentums die prinzipielle philosophische Begründung geliefert worden ist" [2]. „Die allgemeine Religionsphilosophie weist den agnostischen Charakter aller religiösen Erkenntnis nach", und dieser „dogmatische Agnostizismus" ist die „Voraussetzung des Ganzen" der Schleiermacherschen Theologie [3]. Ein anderer Forscher faßt seine Untersuchungen über die „Dialektik" und die ganze spätere Entwicklung der Religionsauffassung Schleiermachers in den Satz zusammen: „Die einst so lebhaft verfochtene Unabhängigkeit der Religion ist tatsächlich preisgegeben" [4]. „Die dialektische Bevormundung der Religion liegt auf der Hand" [5]. Um die ganz verschiedene Beurteilung dieses Sachverhaltes durch die genannten Forscher brauchen wir uns nicht weiter zu kümmern; sie ist uns erst recht Bürgschaft dafür, daß jene (von den einen begrüßte, von den andern bedauerte) Abhängigkeit tatsächlich stattfindet. Vollends fatal für das genannte theologische Programm müßte es aber sein, wenn es sich als richtig erweisen sollte: „So gewiß in der bezeichneten formal-methodologischen Beziehung die Glaubenslehre nicht wissenschaftliche (d. h. philosophische), sondern kirchliche Theologie ist, so gewiß ist sie, ihre materiale Haltung angesehen, im ganzen nicht kirchliche (d. h. selbständig-religiöse), sondern wissenschaftliche Theologie; sie ist die prinzipielle Umprägung der traditionellen biblisch-christlichen Vorstellungswelt nach Maßgabe der Forderung des modernen wissenschaftlichen Bewußt-

[1] Daß anderseits diese Philosophie Ausdruck einer „religiösen Erfahrung", nämlich der Mystik ist, soll im IV. Teil nachgewiesen werden.

[2] Süskind, a. a. O. S. VI.

[3] Troeltsch, Schriften II, S. 200 und bei Süskind a. a. O. S. 49.

[4] Wehrung, a. a. O. S. 319. [5] Ebenda, S. 273.

seins“ [1]. Trifft das zu — was ein anderer Forscher als „Erweichung der dogmatischen Grundbegriffe“ [2] bezeichnet, so bleibt allerdings vom Schleiermacherschen Programm wenig genug übrig, und bekommt in der Hauptsache Strauß recht, nur daß an die Stelle der „spinozistischen Formeln“ jetzt das „wissenschaftliche Bewußtsein“ getreten ist, — was vom Standpunkt der Glaubensautonomie aus völlig auf eins hinauskommt. Ein abschließendes Urteil über diesen Sachverhalt werden wir uns erst am Schluß unserer Untersuchungen erlauben dürfen. Hier seien nur zwei Punkte ins Licht gerückt: Die Art, wie Schleiermacher selbst das Verhältnis von Religion und Philosophie be-

[1] Süskind, S. 195. So urteilt schon Baur: „An jedem Hauptbegriff der Schleiermacherschen Gll läßt es sich zeigen, daß ihr eine vom kirchlichen System sehr verschiedene Anschauungsweise zugrunde liegt“ (a.a.O. S. 184). Baur hat bekanntlich auf Grund dieser Beobachtung „eines künstlichen Spiels mit kirchlich lautenden, aber immer wieder in einem anderen Sinn genommenen Ausdrücken und Formeln“ (a. a. O. S. 188) gegen Schleiermacher den Vorwurf bewußter absichtlicher Täuschung erhoben — ein Vorwurf, der für den Rationalisten Baur, der den Zwiespalt des Christen und Philosophen Schleiermacher nie zu begreifen vermochte, ebenso bezeichnend als gegen Schleiermacher ungerecht ist.

[2] Scholz, a. a. O. S. 133. Scholz selbst scheint übrigens diese «Erweichung» nicht tragisch zu nehmen. „Die wissenschaftliche Arbeit der Gll ist durchaus auf das Gestalten beschränkt, sie betrifft nicht den Inhalt des Christentums, der immer und überall ein gegebener ist, sondern lediglich die Form der Darbietung — freilich mit Vorbehalt tiefgehender Eingriffe in das überlieferte Schema.“ Diese «Vorbehalte» erweisen sich aber bei genauerem Zusehen als ungeheuer elastisches Interpretationsmittel. Den «Inhalt des Christentums» sieht er nämlich immer noch als unangetastet an, nachdem bereits konstatiert ist, daß Schleiermacher in Sachen Pantheismus nicht anders dachte als Spinoza, Bruno und Goethe, und daß jener Monismus „Schleiermachers Denkbegriffe durch alle Epochen seines Lebens begleitete und mit dem Stetigkeitsbegriff zusammen im wissenschaftlichen Gefüge der Gll ein Triebwerk ersten Ranges“ gewesen sei (S. 97). Oder wenn die völlige Abweichung der Gotteslehre Schleiermachers von der christlichen damit gerechtfertigt wird, Schleiermacher habe so verfahren müssen, „wenn er nicht die Grundsäule seiner ganzen Theologie zertrümmern wollte“, nämlich den Zusammenhang des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls mit dem Weltbewußtsein. Es scheint Scholz nicht zum Bewußtsein gekommen zu sein, wie unvereinbar seine beiden Hauptthesen sind: Einerseits die Anerkennung der „Konsequenz, mit welcher Schleiermacher aus dem angenommenen Abhängigkeitsgefühl den Plan seiner Gotteslehre gestaltet“ (S. 67) und anderseits die Versicherung, daß für ihn „der Inhalt des Christentums immer und überall ein gegebener“ und von seiner Philosophie unabhängig sei.

stimmt, da wo er im Zusammenhang, sozusagen ex cathedra, darüber spricht, und die Stellung, die die von ihm behauptete selbständige Wissenschaft vom christlichen Glauben im Gesamtorganismus der Wissenschaften zugewiesen bekommt.

Der Umstand, daß die wenigsten Theologen sich der Mühe unterziehen, Schleiermachers philosophische Werke[1] zu studieren, zusammen mit seiner Fähigkeit, als Theolog theologisch und als Philosoph philosophisch sich auszudrücken und sorgfältig die verbindenden Konstruktionslinien auszuwischen, hat in verhängnisvoller Weise dem Vorurteil Vorschub geleistet, daß in seiner Theologie die reformatorische Glaubensautonomie eine Auferstehung erlebe. Allzulang hat man sich von dem dithyrambischen Lobpreis der Religion als dessen „was mir auf ewig das Höchste bleiben wird“ [2], darüber hinwegtäuschen lassen, daß für ihn Religion „stets ein besonders wertvolles Gut neben anderen Gütern und Werten war“ [3], und daß sie sich in die höchste Ehre zum mindesten mit der Philosophie teilen mußte. Dabei ist immer noch zu bedenken, daß für ihn «Religion» die Stelle vertritt, die in der Bibel und bei den Reformatoren dem Glauben zukommt. Und doch hätte man das schon aus der Glaubenslehre selbst erfahren können, wo es[4] heißt: „Jeder Einzelne zwar, dessen spekulatives Bewußtsein erwacht ist, muß sich der Uebereinstimmung zwischen den Aussagen von diesem und den Erregungen seines frommen Gefühls auf das genaueste bewußt zu werden suchen, weil er sich nur in der Harmonie dieser beiden Funktionen, welche zusammen die höchste Stufe des Daseins bilden, der höchsten Einheit sich selbst bewußt werden kann.“ Wenn dieser Satz aus der zweiten Auflage getilgt worden ist, so geschah dies nicht etwa deshalb, weil er nicht mehr Schleiermachers Auffassung

[1] Freilich ist, wie der IV. Teil zeigen wird, die Religion Schleiermachers von seiner Philosophie im Sinn der Wissenschaft unabhängig; aber die Grundidee seiner Philosophie, die als solche am deutlichsten in den wissenschaftlich philosophischen Werken zu erkennen ist, ist die andere Seite seiner (mystischen) Religion. Das ist's, was diejenigen, die das Sendschreiben an Lücke zur Basis einer theologischen Rettung Schl.s machen, beharrlich übersehen.

[2] Reden S. 3.

[3] Wernle, Melanchthon und Schleiermacher, 1921, S. 40.

[4] Glaubenslehre, erste Auflage fortan zitiert Gl^{1}, § 31, 1.

entsprach — wie auch sein «Vermächtnis» zeigt —, sondern weil er in die Glaubenslehre ein Problem hineintrug, das der Theologe lieber anderwärts verhandelt haben wollte. Nein, dieser Satz ist und bleibt Schleiermachers Grundanschauung. Er ist, wie man seit Wehrungs Untersuchungen wissen muß, das ständige Thema seiner «Dialektik». Damit steht aber Schleiermacher — vom Standpunkt des Glaubens aus betrachtet — auf demselben Punkt wie Hegel. Erst wo zum Glauben die Philosophie hinzutritt, ist „die höchste Stufe des Daseins" erreicht, und das wahre Selbstbewußtsein gefunden. Die «Dialektik» gipfelt in dem Nachweis, daß in dem Verhältnis von Religion und Philosophie „von einem Primat der einen vor der anderen nicht die Rede sein kann" [1]. Sofern die höchsten Wahrheiten zur Diskussion stehen, ist die Spekulation kompetent. Sofern es sich um die damit übereinstimmenden Empfindungen handelt: die Religion. In bezug auf den Anteil am Göttlichen, am Absoluten, stehen beide völlig gleich, nur „hat es der Religiöse im Leben, der Spekulative in der Betrachtung" [2]. Nur die Terminologie ist verschieden, „woraus am Ende der falsche Schein entstand, als ob die religiösen und spekulativen Ausdrücke auch ihrer Bedeutung nach verschieden wären [3]. Eins von beiden vernachlässigen ist einseitig" [4]. Denn, wie wir hörten: „Nur in der Harmonie dieser beiden Funktionen" haben wir „die höchste Stufe des Daseins" erreicht.

Wenn es zunächst noch scheint, als ob hier im Unterschied von Hegel zwischen Religion und Philosophie wenigstens das Verhältnis der Neben-, nicht der Unterordnung bestehe, so weicht auch dieser Schein bei genauerem Zusehen.

Denn erstens einmal „ist es Sache der spekulativen Richtung (nicht der Religion), sich über ihr Verhältnis zur religiösen zu verständigen" [5]. Vor allem aber „vermag das Gottesbewußtsein, unselbständig wie es ist, die Formen, in denen es zur Geltung kommt (d. h. die religiösen Ideen, die Gottesvorstellung usw.), von sich aus keineswegs zu prüfen". Die bloß Religiösen, meint Schleiermacher, täuschen sich leichter über die

[1] «Dialektik», herausgegeben von Jonas, fortan: Dial. J., S. 152.
[2] «Dialektik», herausgegeben von Halpern, fortan: Dial. H., S. 221.
[3] Dial. H., S. 234. [4] Dial. H., S. 237. [5] Dial. H., S. 239.

Unzulänglichkeit der Schemata (d. h. Gottesvorstellungen), deren sie sich bedienen, sie verfügen für ihre Person nicht über den Maßstab, der den Grad der Reinheit ihrer bildlichen Vorstellungen anzeigte. Wem anders gebührt diese Vollmacht als der «Dialektik»[1]? Damit ist „die Möglichkeit, ja Notwendigkeit des Uebergreifens der Philosophie auf das theologische Feld" festgestellt[2], und dieser Sachverhalt wird uns, wenn wir einmal scharfsichtig genug geworden sind, auch außerhalb des philosophischen Arkanums erkennbar, indem die «Christliche Sitte»[3] darüber äußert: „Der wissenschaftliche Streit kann niemandem die innere Tatsache der Offenbarung rauben; er kann höchstens (!) die Vorstellungen (man bedenke: es handelt sich um den Inhalt der Glaubenssätze!), in denen er sie hat, berichtigen." Was für ein Licht von hier aus auf die Grundthese der Schleiermacherschen Theologie, die Selbständigkeit, die Souveränität des religiösen Denkens, fällt, ist leicht einzusehen, soll aber später (Kap. 6 u. 8) noch genauer untersucht werden. Mit Recht schreibt darüber abschließend Wehrung: Wo die Forderung bestehe, daß die Philosophie „wie überall auch Aufsicht führe im dogmatischen Denken" — wie Schleiermacher selbst formuliert — da „verhalten sich Religion und Philosophie zueinander ungefähr wie Kind und Mann. Das Kind überläßt sich unbefangen dem Drang seiner Einbildungskraft; der reife Mann durchschaut das Spiel, wir müssen sagen die Täuschung; seine Sache ist es, dauernd an das Gesetz zu erinnern, dem die kindliche Einbildungskraft genau wie das männliche Denken zu unterwerfen ist"[4].

Wenn wir uns daran erinnern, wie die Reformatoren eine Philosophie, die für sich dies höchste Kontrollrecht über, ja auch nur ein ebenbürtiges Mitspracherecht neben dem Glauben in Anspruch nimmt, beurteilen, oder wie im Neuen Testament das Verhältnis von Vernunft und Glaube bestimmt wird, so erkennen wir schon jetzt die Kluft zwischen dem, was Schleiermacher und was jene mit der Selbstherrlichkeit des Glaubens meinen. Wir erkennen jetzt beides: Warum Schleiermacher immerzu mit der Behauptung der (relativen) Selbständigkeit der Religion fortfuhr, und warum andere ihm diese Behauptung nie glauben konnten. Schleiermacher spricht eben gar nie von

[1] Wehrung, a. a. O. S. 156.
[2] Ebenda.
[3] Beilage D. S. 191.
[4] Wehrung, S. 273.

dem Glauben, den das Evangelium so nennt, sondern von bloßen frommen Empfindungen, die, solang sie das bleiben und keinen Anspruch auf objektive Wahrheit machen, allerdings mit der Philosophie nicht in Konflikt geraten können. Jene prästabilierte Harmonie beruht darauf, daß ein Ganzes in zwei Hälften zerlegt wird — eine objektive, die es mit Wahrheit, und eine subjektive, die es mit Empfindung zu tun hat, wovon die erstere der Philosophie, die zweite der Religion zufällt. Der uralte Konflikt zwischen Glauben und Wissen wird durch eine einfache Methode der Arbeitsteilung gelöst. Es dürfte aber schon jetzt denen, die sich nicht von Schleiermacher vorschreiben lassen, was sie unter Glauben zu verstehen haben, ein starker Zweifel erwachen, ob denn die «Religion», die nur das subjektive Korrelat der Philosophie ist, und erst mit ihr zusammen „die höchste Stufe des Daseins ausmacht", das sei, was uns Evangelium und Reformatoren als «Glauben» schildern.

Doch ist damit die Abhängigkeit der Religion (des Glaubens) — wie Schleiermacher sie auffaßt — von der Philosophie noch nicht von der wichtigsten Seite gezeigt. Wenn es wahr ist, daß Schleiermacher „mit bewundernswürdiger Konsequenz aus dem angenommenen Abhängigkeitsgefühl den Plan seiner Gotteslehre gestaltet" [1] — was in der Tat trotz Schleiermachers Einspruch [2] der Fall ist —, wenn also aus dem allgemeinen Religionsbegriff der wesentliche Inhalt der Glaubenslehre abgeleitet wird, so ist es für uns von größter Wichtigkeit zu erfahren, auf welche Weise denn nun jener allgemeine Religionsbegriff gewonnen wird, als dessen Modifikation die christliche Religion erscheint. Darüber gibt uns schon die «Kurze Darstellung» programmatisch Aufschluß. Dort ist die Rede von einer der Dogmatik übergeordneten „philosophischen Theologie" (§ 37), die die Normen aufstellt, vermöge deren ausgemacht werden kann, was im historisch Gegebenen des Christentums „der Idee des Christentums entspricht" (§ 35). Diese philosophische Theologie kann also, das versteht sich aus ihrem Rang von selbst, „ihren Ausgangspunkt nur über dem Christentum nehmen", „im allgemeinen Begriff der frommen oder Glaubensgemeinschaft" (§ 33) und sie selbst ist wiederum Anwendung der in der «Ethik», d. h. der allgemeinen Lehre vom Geist gewonnenen Erkenntnisse, die ihrer-

[1] Scholz, a. a. O. S. 67. [2] Sendschreiben an Lücke, S. 626.

seits auf die «Dialektik», das höchste Wissen, zurückweisen. Einfach ausgedrückt: Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, die Norm und der eigentliche Inhalt der Glaubenslehre, wird in der «Dialektik», im spekulativen Identitätssystem, als Wesen der Religion erkannt. Das bedeutet allerdings den Uebergang zu „einer grundsätzlich religionswissenschaftlich — wir würden lieber sagen religionsphilosophisch — orientierten Betrachtung“[1]. Was das Wesen und die Norm der Religion und des Christentums sei, wird also aus der Philosophie entnommen. Denn dort — in der «Dialektik» — und nirgendwo sonst, d. h. nur im Zusammenhang mit der ganzen Identitätsspekulation Schleiermachers, kann verständlich gemacht werden, warum das Wesen der Religion im Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit bestehe, und was das bedeute. Es muß in der Tat, nach den Versicherungen Schleiermachers an Lücke, „jedem aufmerksamen Leser (der Glaubenslehre) auffallen, daß die Erörterung Schleiermachers im § 4 nach dem vorangestellten Leitsatz gar nicht, wie dieser erwarten läßt, bei der religiösen Erfahrung einsetzt...; vielmehr setzt er, wie es in der 1. Auflage sehr charakteristisch heißt, bei dem reinen Selbstbewußtsein ein. Und er unternimmt nun von diesem Ansatz aus in begrifflicher Konstruktion das religiöse Bewußtsein zu deduzieren und als höchste Stufe des menschlichen Bewußtseins zu bestimmen ... Das Verfahren selbst und als Ganzes orientiert sich nicht an dem religiösen Bewußtsein oder der religiösen Erfahrung. Es ist vielmehr ein Verfahren spekulativ-konstruktiver Art,

[1] Wobbermin, Systematische Theologie, Bd. I, S. 115. Die ganze Wobberminsche Schleiermacherinterpretation — ich denke da vor allem an den II. Band seines großen Werkes, — leidet einerseits an seiner Unfähigkeit, den mystischen Religionsbegriff Schleiermachers zu erkennen, anderseits an seiner eigenen Unklarheit über den sachlichen Gegensatz von Glaube und Mystik. Nur darum kann W. mit Schl. nach einem „Wesen der Religion“ fragen und dann doch nicht sehen, daß dieses „Wesen“ bei Schl. Mystik ist. Daß Religion für Schleiermacher eine Beziehung zu Gott (S. 123 u. oft) im Sinne der persönlichen Gemeinschaft sei, kann nur der behaupten, der den Schleiermacherschen Identitätsgedanken nicht verstanden hat. Unsere Auseinandersetzung mit W. kann darum nur in dem Nachweis bestehen, daß tatsächlich die ganze Religionslehre Schleiermachers durch jenen mystischen Begriff und die dazugehörige identitätsphilosophische Lehre bestimmt ist. Durch diesen Nachweis erweist sich der ganze Rettungsversuch Wobbermins als mißglückt.

das, von einem bestimmten Begriff des menschlichen Selbstbewußtseins oder allgemeiner gesprochen: des menschlichen Wesens ausgeht und mit diesem Begriff steht und fällt“ [1].

So also steht es mit dem berühmten Programm der Glaubensautonomie, der Emanzipation der Religion von der Vormundschaft der Philosophie, mit dem Vermächtnis des «Erneuerers reformatorischer Glaubensfreiheit». Diese Bewandtnis hat es, bei Lichte besehen, mit der von Schleiermacher selbst über sein Unternehmen gesetzten Firma: „Dogmatische Theologie ist die Wissenschaft von dem Zusammenhang der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer bestimmten Zeit geltenden Lehre“ [2] und es mag daraus die so weit verbreitete Anschauung beurteilt werden, „unter den drei in Frage kommenden Instanzen: der Kirchenlehre, der Wissenschaft und der Individualität des Dogmatikers sei jedenfalls die erste die grundlegende“ [3].

Allerdings sind wir bisher noch den Beweis schuldig geblieben, daß die Glaubenslehre tatsächlich „aus dem angenommenen Abhängigkeitsgefühl den Plan ihrer Gotteslehre gestaltet“, und inwiefern dadurch die äußerlich zugrunde gelegten „kirchlichen Ausdrücke immer wieder in einem anderen Sinn genommen werden“ [4], als ihr Wortlaut sagt. Oder ob vielleicht die Schleiermachersche Philosophie durch eine wunderbare prästabilierte Harmonie so beschaffen ist, daß das aus ihr abgeleitete schlechthinige Abhängigkeitsgefühl mit dem Inhalt des biblisch reformatorischen Glaubens trotz allem übereinstimmen sollte. Wir sind also an dem Punkte angelangt, wo unsere Untersuchung sich vom Gebiet des Formalen und Methodischen den inhaltlichen Fragen zuzuwenden hat. Wir werden aber aus dem Bisherigen die Einsicht mitnehmen, daß die von Schleiermacher proklamierte Selbständigkeit der Religion in einem sehr seltsamen, notwendigen und unauflöslichen Zusammenhang mit seiner Philosophie erscheint, und schon darum der allergrößte Verdacht gegen die Identität dieser «Religion» mit christlichem Glauben besteht.

---

[1] Wobbermin, Bd. I, S. 346 f.
[2] Gll[1] § 1.
[3] Dunkmann, a. a. O. S. 17.
[4] Baur, a. a. O. S. 188.

2. Kapitel

DIE FRAGE NACH DEM WESEN DER RELIGION.

Ob Schleiermacher mit Recht oder Unrecht der Reformator der protestantischen Theologie genannt werde, und in welchem Sinne er das sei; ob die Theologie auch weiterhin auf seinen Fundamenten weiterbauen, oder sich bessere schaffen müsse, ist, das Wort Theologie in seinem heutigen Sinne und bei seinem gegenwärtigen Gewicht genommen, eine Frage von sekundärer oder tertiärer Bedeutung. Theologie hat längst aufgehört, eine Sache von «europäischem Interesse» zu sein. Sie ist im Lauf des letzten Jahrhunderts mehr und mehr zu einer Fach- und Zunftangelegenheit geworden, die kaum jemand, der nicht selbst zu dieser Zunft gehört, zu den großen bewegenden Mächten der neuen Zeit rechnen wird. Weder sind in ihr wahrhaft große Männer tätig gewesen, noch haben die Kämpfe und Bewegungen innerhalb ihres Interessenkreises bestimmend oder erschütternd auf das Geistesleben des modernen Europa eingewirkt. Wir tun gut, uns diesen Sachverhalt mit möglichster Nüchternheit einzugestehen. Die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts war viel mehr ein Seismograph, der geistige Erschütterungen empfindsam anzeigte, als selbst eine revolutionierende Geistesmacht. Sie ist der geistigen Bewegung der Zeit mit großer Aufmerksamkeit und Beweglichkeit gefolgt und hat sich ihr mit bewundernswürdiger Schmiegsamkeit angepaßt, aber sie selbst hat nirgends mehr geführt. Von den Forschungen und Gedanken eines Ritschl, Rothe, Harnack oder Troeltsch hat der gewöhnliche Europäer kaum mehr Notiz genommen, als von den Leistungen anderer bedeutender akademischer Herren. Die geistigen Führer des Jahrhunderts von Goethe bis Nietzsche und Tolstoi waren keine Theologen; der letzte Theologe, der unter die «großen Geister der Menschheit» gerechnet werden kann, ist Schleiermacher. Man tut gut, sich daran zu erinnern, daß das nicht immer so war, und daß es «eigentlich» nicht so sein sollte. Denn Theologie — verstanden als Besinnung über die letzten, höchsten Fragen des Daseins, als Gottesfrage, als Problem des Ewigkeitsgrundes und der Ewigkeitshoffnung — ist doch wohl keine Fachangelegenheit. Es ist das Natürliche, daß die größten Geister gerade von diesem Problem unwiderstehlich angezogen und festgehalten werden, und daß diejenigen,

die darüber das Wahrste und Tiefste zu sagen wissen, die geistigen Führer ihrer Mitwelt wären, wie es zur Zeit der Augustinus und Origenes, der Thomas und Abälard, der Luther, Zwingli und Calvin der Fall war. Wenn einmal der Kultur- und Zivilisationsschwindel vorbei sein wird, der seit der Aufklärung die Menschheit erfaßt und zu «Kindern am Verstand» (1. Kor. 14, 20) gemacht hat, so wird sich mit der Nüchternheit auch die Erkenntnis einstellen, daß die Gottesfrage die einzig ernstzunehmende Frage des Menschen sei, weil sie allein die Voraussetzungen seines Menschseins in sich schließt.

Daß «Religion» das tiefste, zentralste Anliegen des Menschen sei, dafür dürfen wir auf weitreichende Zustimmung rechnen. Hat es doch «Goethe selbst» ausgesprochen (*αὐτος ἐφα!*): „Der Mensch ist nur schöpferisch soweit er Religion hat." Aber dieses Bekenntnis zur Religion setzt eine Bedeutung des Wortes Religion voraus, die mit allem, was «Theologie» heißt, auf gespanntestem Fuße steht. Die Verfallszeiten, in denen die Gesellschaft vergessen hat, daß sie ohne Religion zwar existieren, aber nicht menschlich leben kann, pflegen von kurzer Dauer zu sein. Bald schwingt das Bewußtsein oben aus, „der Mensch ist nur schöpferisch, wenn er Religion hat". Aber was mit Religion gemeint ist, und welches ihr Quell und Ursprung sei — darüber scheint man heute nur insofern im klaren zu sein, als man sie zu aller «Theologie», zu aller Bestimmtheit des Denkens in Gegensatz und mit dem geheimnisvoll Schöpferischen des Lebens in engsten Zusammenhang setzt. Die Abneigung gegen die «Theologie» und das Zurücktreten der «theologischen» Problematik im Geistesleben ist also — wenn wir von der wenig beachtenswerten Religionslosigkeit absehen — die Folgeerscheinung eines ganz bestimmten Religionsbegriffs. Es ist kein Zufall, daß Schleiermacher der letzte große Theologe war. Denn in ihm vollzieht sich jene Wendung, durch die jedes Denken über Gott, als «Theologie», von der «Religion», als unmittelbarem, gefühlhaftem Bewußtsein, losgelöst, als das bloß Sekundäre jenem Primären entgegengesetzt und damit als eine außerreligiöse Angelegenheit einem bestimmten Fachinteresse und einer bestimmten Zunftgeschicklichkeit überwiesen wurde. Religion haben müssen alle; Theologie haben mag wer will, oder wer dazu von Berufs wegen genötigt ist.

Diese Scheidung und Wertabstufung, die «zum Gemeingut der heutigen Menschheit geworden» ist, ist in dieser problem-

losen Sicherheit nur möglich auf Grund eines Religionsbegriffs, der «Denken über Gott» von «Religion» bestimmt und eindeutig scheidet, d. h. durch jene «moderne Religionsauffassung», die in Goethes Wort: „Gefühl ist alles, Name ist Schall und Rauch" ihren dichterischen, und in Schleiermachers Religionslehre ihren begrifflichen klassischen Ausdruck fand. Schöpfer dieser Religionsauffassung ist weder Goethe noch Schleiermacher noch sonst ein einzelner Mensch. Sie ist im Grund auch gar keine moderne, sondern im Gegenteil uralt. Aber sie beherrscht zweifellos unser modernes Denken und pflegt sich selbst als die moderne von der älteren christlichen — oder wie man dann lieber sagt: kirchlichen — zu unterscheiden. Mit ihr, mit diesem «Gemeingut der heutigen Menschheit», haben wir es also zu tun, indem wir uns mit Schleiermachers Religionsbegriff auseinandersetzen. Unser nominalistisch denkendes Zeitalter pflegt Wortfragen nicht allzu wichtig zu nehmen. Was sind Worte! Jeder hat das Recht, mit ihnen zu schalten wie er will. Aber der Geist der Sprache läßt diese Willkür und Gleichgültigkeit nicht ungestraft. Die Frage, ob Religion und Glaube dasselbe seien, ist natürlich eine «bloße Wortfrage». Es ist jedermann unbenommen, das Wort Religion zu verstehen wie er will. Gefährlich aber wird diese Willkür dadurch, daß mit einem Wort meist auch eine ganze geistige Erbschaft übernommen wird. Unmerklich pflegen sich solche Sinnverschiebungen zu vollziehen; unermeßlich ist aber die Verwirrung, die daraus resultiert. Es wäre wohl gerechtfertigt, die Geistes- und Kulturgeschichte einmal unter dem Gesichtspunkt der illegitimen Worterbschaften zu schreiben: Als Geschichte weltgeschichtlicher Verwechslungen.

Das Wort Religion ist auf dem Boden des Heidentums gewachsen und ist auch von lateinisch sprechenden Christen nie als genuin christlich, als eine Bezeichnung des Eigensten im Christenglauben, aufgefaßt und gebraucht worden. Es hat bis in die Reformationszeit hinein einen deutlich «exoterischen» Charakter; sein Gebrauch ist meistens der statistische oder der apologetische, nur selten der wesenbezeichnende. Wo es aber in diesem letzteren allumfassenden Sinn gebraucht wird, wie etwa bei Zwingli: de vera religione, oder bei Calvin: institutio christianae religionis, hat es einen unmißverständlich objektiven Sinn; es bezeichnet hier den Glaubens i n h a l t , die cognitio Dei, das was dem subjektiven Frommsein als begründende

Voraussetzung übergeordnet ist, das was ein Christ glaubt. Die Orthodoxie und vor allem die Aufklärung hat diesen Inhalt mit einer rein intellektuellen Größe, der rein logisch qualifizierten Lehre, gleichgesetzt und als die entsprechende subjektive Funktion das Fürwahrhalten angesehen. Religion heißt jetzt: Das Fürwahrhalten bestimmter Lehren. An diesem Punkt setzt Schleiermachers «reformatorisches» Werk ein.

Das erste, was er tut, ist, daß er Religion ausschließlich von ihrer subjektiven, funktionellen Seite ins Auge faßt [1]. Sie ist das, was im Menschen vorgeht, wenn er religiös erregt, wenn er im Zustand des Frommseins ist, das, was den Unterschied zwischen dem frömmeren und dem weniger frommen Menschen ausmacht. Indem er von Religion spricht, spricht er von der menschlichen Seele und nur von ihr. Vielleicht kann er sich damit auf den ursprünglichen lateinischen Wortsinn berufen. Aber ohne Zweifel nimmt er damit Abstand von jenem Sprachgebrauch Zwinglis und Calvins, und setzt er dagegen die Tendenz der Aufklärung fort. Calvin würde niemals zugestanden haben, daß seine institutio religionis von seelischen Zuständen handle. Vielmehr handelt sie von Gott, und vom Menschen nur sub specie Dei. Wie es aber meistens geschieht, daß, wer ein Wort übernimmt, damit auch einen großen Teil seines geistigen Besitztums an sich reißt, so hat Schleiermacher die wichtigsten Bestimmungen, die der Religion im objektiven (calvinischen) Sinne zukommen, ohne weiteres auf seinen subjektiven Religionsbegriff übertragen. Davon soll in einem späteren Zusammenhang [2] gesprochen

[1] Dieser Satz ist mir von etlichen Kritikern, insbesondere von Wobbermin (Theol. Lit.-Ztg. 1924, S. 243) als schweres Mißverständnis — später (Chr.W. 1927,Sp.101) erlaubt sichW. sogar, meine Darstellung „skrupellos" zu nennen! — angekreidet worden. Nun legt doch wohl meine ganze Untersuchung des Religions- und Gefühlsbegriffs bei Schl. davon Zeugnis ab, daß ich mir der ungeheuren Kompliziertheit der Frage, was bei Schl. mit dem religiösen Gefühl gemeint sei, voll bewußt bin. Trotzdem meine ich den obenstehenden Satz ohne Abstriche aufrecht halten zu sollen. Denn von dem Bemühen, das Wobb. das Herausstellen des Objektgehalts im religiösen Gefühl nennt, finde ich gerade in den Reden keine Spur. Sie stehen durchaus unter dem Zeichen jenes Wortes: Die Idee Gottes rechne ich nicht mit zur Frömmigkeit. Das ist im wesentlichen auch die Auffassung der Gll. Der „Objektgehalt" des frommen Gefühls scheint dort nur solange ein christlich-theologischer zu sein, als man nicht eingesehen hat, wie das christliche Dogma nur die (abzustreifende) Hülle der einen identitätsphilosophisch-mystischen Grundidee ist (s. Teil IV).

[2] Kap. 8, I.

werden. Hier galt es nur, auf die Tatsache der Verschiebung selbst aufmerksam zu machen.

Man hat in dieser Verschiebung schon oft ein besonderes Verdienst Schleiermachers sehen wollen. Es sei damit „der scholastische Begriff (damit ist der objektive gemeint) der Theologie überwunden“ [1]. Damit tut man Schleiermacher — wie man will: Unrecht, oder zu viel Ehre an. Vielmehr ist er darin einfach der anthropologischen Denkweise der Aufklärung gefolgt. Längst vor Schleiermacher haben die englischen Deisten und Psychologen, vor allem auch Hume, die Religionsfrage als eine Unterfrage der Anthropologie aufgefaßt und behandelt, und haben die religiöse Funktion im Zusammenhang mit ihren allgemeinen Untersuchungen über die menschliche Natur zu erforschen versucht. Was die Energie religionspsychologischer Fragestellung betrifft, ist Hume Schleiermacher nicht bloß vorausgegangen, sondern hat ihn an Konsequenz ebensosehr übertroffen, als er — wie jeder konsequente Religionspsychologe — seinen Gegenstand verfehlte. Es ist darum ein geradezu groteskes Mißverständnis, daß Schleiermacher durch diese psychologische Fragestellung, dadurch, daß er „den religionswissenschaftlichen Begriff der Theologie aufs kräftigste vorbereitet habe“ [2], „die Konsequenzen des evangelischen Glaubensbegriffs“ und „das kritische Denken“ Kants „geltend gemacht“ habe [3].

Die Betrachtung der christiana religio unter dem Gesichtspunkt: Funktion der menschlichen Psyche ist erstens kein Verdienst, und zweitens keinesfalls dasjenige Schleiermachers. Darin ist Schleiermacher einfach der Sohn der Aufklärung, ihres Anthropologismus! Nicht dadurch unterscheidet sich der Verfasser der «Reden» von seinen Opponenten, daß er von Religion als einer psychischen Funktion und sie etwa von etwas Objektivem im Sinne Calvins reden; vielmehr ist die anthropologische Auffassung der Religion ihm und ihnen gemeinsam. Der Gegensatz liegt erst innerhalb dieses Gemeinsamen: Ihnen ist Religion ein Fürwahrhalten, ihm ist sie ein Gefühl. Er greift also bloß unter den drei gewöhnlich genannten Grundfunktionen der Seele diejenige heraus, die bisher von den Theoretikern der Religion vernachlässigt worden war.

---

[1] Wobbermin, Bd. I, S. 101. [2] Ebenda. [3] Ebenda.

Noch ein weiteres muß beachtet werden. Die Frage: Worin besteht Religion überhaupt, auf welcher psychischen Funktion beruht das Phänomen Religion? war erst von dem Moment an möglich und brennend, als man bereits einen Allgemeinbegriff «Religion» gebildet und als «natürliche» oder «wesentliche Religion» über die Besonderheiten der einzelnen Religionen, als ihre Norm gesetzt hatte. Auch dies war eine «Errungenschaft» der Aufklärung, die Schleiermacher einfach voraussetzte und auf der er aufbaute. Zwar hat er gegen dieses Ideal einer Vernunftreligion oder natürlichen Religion oder Allgemeinreligion ausdrücklich protestiert, aber nur in dem Sinn, daß, wie alles Leben, so auch die Religion immer individuelle Gestalt annehmen müsse und nicht als abstrakte Idee der Religion lebensfähig sei. Trotzdem aber ist sein ganzes Streben darauf gerichtet, „die Religion in den Religionen", „das sich gleichbleibende Wesen der Religion", den Gattungs- und Idealbegriff der Religion zu finden, wie dies auch das Bemühen der Religionsphilosophien und -psychologien der Aufklärung war, ein Gebrauch des Wortes Religion, der bei den Reformatoren schlechterdings undenkbar gewesen wäre. Denn wenn sie auch gelegentlich den christlichen Glauben mit den heidnischen Religionen zusammen auf den gemeinsamen Nenner Religion brachten, so geschah das nie in dem Sinn, daß dieser Allgemeinbegriff «Religion» etwa das Wesen der Religion ausmache, von dem das Christentum nur eine — wie immer bedeutsame — Modifikation wäre. Erst nachdem die Aufklärung den christlichen Begriff Offenbarung mit dem der natürlichen Religion vertauscht hatte, war es möglich, vom «Wesen der Religion» zu sprechen. Also nicht Schleiermacher, sondern die Aufklärung ist Schöpfer der «religionswissenschaftlichen» Fragestellung. Die Deisten und Hume haben ebenso wie Schleiermacher nach dem Wesen der Religion als psychischer Funktion gefragt. Die besondere Leistung Schleiermachers ist vielmehr die Antwort, die er auf diese Frage gab, und diese Antwort war allerdings derart verschieden von allen früheren, daß es scheinen mochte, als haben jene überhaupt nicht nach dem Wesen der Religion gefragt. Jene Vorgänger Schleiermachers standen offenbar ihrem Gegenstand zu fern, das religiöse Verständnis und Interesse war in ihnen nicht lebendig genug, um sie vor trivialen aufklärerischen Mißdeutungen zu bewahren und sie zu einer getreuen Schilderung wirklicher Religion zu befähigen.

Darum machte es, als Schleiermacher auf den Plan trat, den Anschein, als ob erst jetzt ernsthaft die Frage nach dem Wesen der Religion erhoben werde. Die Energie, mit der hier zum erstenmal das religiöse Bewußtsein ernstgenommen, die Unbefangenheit, mit der hier die religiöse Erfahrung befragt, die Sicherheit, mit der sie von anderen, verwandten seelischen Erlebnissen unterschieden wurde, der freudige Stolz, die hinreißende Begeisterung, mit der der Redner sich persönlich zu seinem Gegenstand bekannte, verliehen den «Reden» von vornherein die Bedeutung einer epochemachenden Leistung. So war allerdings jene Frage noch nie gestellt worden; denn so war sie noch von keinem ernstgenommen worden. So hatte auch noch keiner die Konsequenz der psychologischen Fragestellung zu ziehen gewagt: Daß Religion als etwas «Besonderes» neben anderem Besonderem als eine «eigene Provinz im menschlichen Gemüte» anzusehen sei. Hinter dem von Schleiermacher verspotteten Intellektualismus der bisherigen Lösungsversuche — zum mindesten demjenigen von Kant — steckte wohl noch etwas anderes, als bloße Aufklärerei, die der Religion das Ihre nicht geben wollte, nämlich die Scheu, die Religion anderen Funktionen einfach zu koordinieren, sie als etwas «Besonderes und Eigentümliches» neben Anderes zu stellen, sie also d e r Betrachtung auszuliefern, für die allein die Kategorie: «etwas Eigentümliches» existiert: der Psychologie.

Wie dem auch sei, Schleiermacher hat diese Konsequenz gezogen und war stolz darauf. Aber er hat sie auch nur so weit gezogen, als ihm nicht seine Religion selbst und seine Philosophie Halt gebot. Der Streit darüber, inwiefern Schleiermachers Religionsbetrachtung in den Reden empirisch-psychologisch sei, ist heute noch nicht erledigt. Die Wendung, der Wille zur Empirie, die Energie unbefangen religionspsychologischer Fragestellung ist ebenso unverkennbar — und folgenschwer —, wie anderseits die Tatsache, daß eine Untersuchung, die das «Wesen» nicht aus gemeinsamen Merkmalen aller in Betracht kommenden Erscheinungen, sondern aus der Betrachtung der Höhepunkte, der Idealerscheinungen (Heroen der Religion) bestimmen will, nicht rein empirisch ist. Wenn Schleiermacher noch in seinen letzten Lebensjahren unentwegt daran festhält, seine „Analyse des Selbstbewußtseins wolle nichts anderes sein als ganz einfach

und ehrlich empirisch“ [1], so widerspricht dem schon sein eigenes Zeugnis, daß „das Eigentümliche des Christlichen weder rein wissenschaftlich begriffen noch bloß empirisch aufgefaßt werden könne“ [2]. Dessenungeachtet bleibt der entscheidende Eindruck der Reden, als Programm genommen, die Geltendmachung der Wirklichkeit, der Religion als Erfahrungstatsache in Geschichte und Gegenwart, der Hinweis auf etwas Gegebenes, Vorhandenes, Konstatierbares, und — wenn auch schwer — Beschreibbares. Mag das Bild gut oder schlecht geraten sein, es handelt sich um das Bild wirklicher Religionserlebnisse, zum mindesten derjenigen des Redners selbst. Das allein, das Bewußtsein, daß hinter ihm die Erfahrung der Frommen stehe, erlaubt ihm, mit solcher Kühnheit und Schärfe sich gegen die spekulativen Verfälschungen der Religion zu wenden. Er spricht — das ist seine Ueberzeugung — von der Religion, wie sie *ist*, jene von einer Religion, die sie sich unter religionsfremden Nötigungen konstruieren. Ihm handelt es sich bis an sein Lebensende um „Beschreibung menschlicher Zustände“ [3], um „Beschreibung des christlichen Selbstbewußtseins“ [4], um die „Betrachtung des religiösen Lebens“ selbst, jener frommen Erhebungen des Gemütes [5]. Dies Programm einer psychologischen Religionsbeschreibung ist, trotz der apologetischen Tendenz und trotz der Herausarbeitung eines Normbegriffs der Religion, in den «Reden» aufgestellt und durch alle Entwicklungen der Schleiermacherschen Theologie festgehalten. Ihr Ziel aber ist der Nachweis der „Eigenart der Religion“, die Erkenntnis, „daß ihr eine eigene Provinz im Gemüte angehört, in welchem sie unumschränkt herrscht“ [6]. Damit ist aber auch gegeben, daß für Schleiermacher die Frage nach dem Wesen der Religion die Grundfrage der Theologie ist. Denn der Funktion sind alle ihre Inhalte untergeordnet. Kann empirisch ausgemacht werden, was das Wesen der Religion ist, so sind mit ihr als Tatsache auch alle ihre Momente — die Bestandteile der Tatsache — gegeben. Ist einmal der Entschluß gefaßt, die Religionsfrage empirisch, als Erkenntnis von etwas was *ist*, zu lösen, so ist damit der ganze Aufbau der Religionslehre oder Theologie, vor allem das

[1] an Lücke, S. 593. [2] Gll², § 2, 2. [3] Gll², § 30, 2.
[4] Die christliche Sitte, fortan: C. S., S. 35.
[5] „Reden über Religion“ (fortan: R), S. 18.
[6] Reden, erste Ausgabe (fortan: R¹), S. 37.

Verhältnis zum objektiven „Inhalt", zu den Glaubensaussagen, in dem Sinn festgelegt, wie wir dies in den «Reden» im Keim, in der «Glaubenslehre» als vollendetes Sytem ausgeführt finden: Sie ergeben sich alle aus dem Wesen der Religion selbst, d. h. mit dem empirischen Ansatz ist der Subjektivismus des Glaubensbegriffs selbst notwendig, unauflöslich verknüpft. Wie aber dies mit jener Korrelation zum Spekulativen, die uns das letzte Kapitel enthüllte, sich zusammenreimt, kann erst aus der näheren Bestimmung dieses „Wesens der Religion" verständlich gemacht werden.

3. Kapitel

DER ANTIINTELLEKTUALISMUS: RELIGION IST KEIN WISSEN.

Wenn wir in der Untersuchung über Schleiermachers Religionsbegriff von den negativen Antithesen und nicht von der positiven These ausgehen, so liegt der Grund dafür bei Schleiermacher selbst. Die «Reden», die wir zunächst als Ausgangspunkt wählen, sind — wie überhaupt die ganze moderne romantische Religionsauffassung — viel stärker und bestimmter in ihren Antithesen als in ihren Thesen. Der Redner lebt hauptsächlich von der Polemik gegen den überlieferten, «falschen» Religionsbegriff, und auch die modernen „Redner über Religion" wären in einiger Verlegenheit, wenn sie darauf angewiesen wären, ohne Polemik gegen das Ueberkommene ihre Auffassung der Religion zu entwickeln. Der Grund hiefür ist nicht in Zufälligkeiten zu suchen, sondern im Wesen der Romantik selbst. Ihr geschichtliches Recht und ihre Aufgabe ist eine negative. Sie sieht die Gefahren, die Verhärtung, Verschulmeisterlichung, Verknöcherung, die Starrheit, den intellektualistischen Unernst, den Formalismus, das bloß gedankliche Spiel, kurz die Entartungen, in die alles «klassische», an der Klarheit des Gesetzes und Wortes orientierte Leben und Denken nur zu leicht gerät. Sie hat das Recht einer Oppositionsbewegung, einer Reaktion. Ihre Rolle ist das „Zerbrechen der Tafeln", das Auflockern, das Erweichen, die Polemik. Nicht im eigentlichen tiefen Sinn: Kritik. Denn das wahrhaft kritische, radikal-kritische Prinzip ist immer: das Gesetz, das Wort in seinem umfassenden Kant-

schen Sinne genommen. Es gehört zum Wesen der Romantik, daß ihre Polemik nur teilweise kritisch, auf der anderen Seite dagegen enthusiastisch ist. Ihre Kritik ist nur gerichtet gegen das als Gesetz bestimmte Leben, gegen das sie das Primitive ausspielt; sie ist von Rousseau an durch die ganze Romantik: Ressentiment gegen das Gesetz.

Darum treten in den Reden die beiden Antithesen viel schärfer hervor als die These; Religion ist kein Wissen, kein Wollen, sondern — Gefühl? Anschauung? Die beiden Negationen sind von Anfang an klar und bestimmt. Die Position zeigt, nicht nur in der ersten Gestalt der Reden, ein bemerkenswertes Schwanken.

„Darum — so beginnt charakteristischerweise die sachliche Darlegung der Reden — da es so sehr weit um sich gegriffen hat, daß man in den heiligen Schriften vornehmlich Metaphysik und Moral suchte . . so ist es Zeit, die Sache einmal beim anderen Ende zu ergreifen und mit dem schneidenden Gegensatz anzuheben, in welchem sich die Religion gegen Moral und Metaphysik befindet“ [1]. Deutlicher konnte doch wohl der polemische Sinn der «Reden» und damit der ganzen Reaktion kaum bezeichnet werden. Die erste Antithese lautet also: Religion ist kein Wissen.

Ihr geschichtlicher Hintergrund ist zu bekannt, als daß hier mehr als eine Andeutung nötig wäre. Der Protestantismus, die protestantische Kirche und Frömmigkeit, hatte reichlich zweihundert Jahre Intellektualismus hinter sich. Auf den unerträglichen Dogmatismus der Orthodoxie war der Rationalismus der Aufklärung gefolgt, die Emanzipation des Verstandes, und in ihrem Gefolge die Seichtheit, Banalität und Philisterhaftigkeit, die das sicherste Merkmal alles auf «Verständigkeit» gegründeten Lebens sind. Die Verflachung und Entleerung war nirgends deutlicher zu spüren als im religiösen Leben, von wo ja die ganze Bewegung ausgegangen war. Mag man auch die zerstörenden Wirkungen der Aufklärung zu einseitig betont haben, so wird doch im großen ganzen der unbefangene Geschichtsbetrachter das Urteil Schleiermachers und besonders Fichtes — jene furchtbare Brandmarkung in seinen «Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters» — ein gerechtes nennen müssen. Dem schulmeisterlichen, rechnerischen Charakter der Zeit entspre-

[1] R¹, S. 35.

chend war auch die Frömmigkeit zu einem Inbegriff verstandesmäßig erfaßbarer Schulmeisterlehren geworden, und — wie es sich von selbst versteht, wo der Verstand Meister ist — es war von diesem Inbegriff bald nicht mehr allzuviel übrig geblieben. Was noch vorhanden war, war durch die Skepsis angefressen und ausgehöhlt. Als Protest gegen diesen Intellektualismus waren und bleiben Schleiermachers «Reden» eine Tat. Nicht scharf genug kann es ausgesprochen werden, daß der Glaube kein intellektuelles Verhältnis zu einer Lehre ist. Nicht „schneidend" genug konnte Schleiermacher den „Gegensatz" gegen die „Aufklärung" (Fichte) des Glaubens durch die schale Verständigkeit anbringen. Es war nötig und wird zu Zeiten immer wieder nötig sein, auf die große Gefahr aller berufsmäßigen Theologie und aller dogmatisch formulierten Gottes l e h r e hinzuweisen, denn nur zu oft ist es richtig, daß „weniger als irgendwo bei den Systematikern in der Religion ein andächtiges Aufmerken und Zuhören" [1] zu finden sei. „Ihr seid ohne Zweifel bekannt mit der Geschichte menschlicher Torheiten und habt die verschiedenen Gebäude der Religion durchlaufen, von den sinnlosen Fabeln wilder Nationen bis zum verfeinertsten Deismus, von der rohen Superstition unseres Volks bis zu den übel zusammengenähten Bruchstücken von Metaphysik und Moral, die man vernünftiges Christentum nennt" [2], wobei auch zu wissen ist, „daß die ausgebildetsten Religionssysteme diese Eigenschaften nicht weniger an sich tragen als die rohesten" [3].

Denn „diese Vervollkommnung der Glaubenslehren und der Systeme ist oftmals alles, nur nicht Vervollkommnung der Religion" [4]. „Denn was sind doch diese Lehrgebäude für sich betrachtet anders als Kunstwerke des berechnenden Verstandes ... diese Systeme der Theologie, worin alles auf ein kaltes Argumentieren hinausläuft, und auch das Höchste nur im Tone des gemeinen Schulstreites kann verhandelt werden?" [5] All diese Vorwürfe der Intoleranz, Verketzerung, Verfolgungssucht treffen nur das religiöse Wissen der Theologie, nicht aber die Religion. Darum ist die „Verwechslung (der Religion) mit jenem Wissen, das ihr eigentlich nicht angehört, sondern nur der Theologie, die ihr doch von Religion unterscheiden solltet", so verhängnisvoll. Nein, „Religion ist kein Wissen" [6]. „Denn das Maß des

[1] R 62. [2] R[1] 25. [3] R[1] 25. [4] R 18. [5] R 18. [6] GII § 3.

Wissens ist nicht das Maß der Frömmigkeit“ [1]. Vielmehr entspringt das Wissen bloß der Reflexion. „Und das haltet ja fest, wenn jemand diese Grundsätze und Begriffe noch so vollkommen versteht . ., so laßt euch ja nicht überreden, daß ein solcher fromm sei und stellt ihn mir nicht als einen Frommen dar, denn es ist dem nicht so; seine Seele hat nie empfangen auf dem Gebiete der Religion und seine Begriffe sind nur untergeschobene Kinder, Erzeugnisse anderer Seelen“ [2], falls sie nicht entstehen aus jenem anderen, worin die Religion selbst besteht. Sie sind „nur Zersetzungen des religiösen Sinnes“, „verderbte Teile“ [3]. Diese Argumente hat Schleiermacher auch anderwärts wiederholt. So heißt es im «Sendschreiben an Lücke»: Wenn ein berühmter Theologe die Formel aufstellte, „die Religion sei eine Tochter der Theologie“, so müssen dem „notwendig diejenigen widersprechen, die eine fromme Jugend gehabt haben, ehe ihnen ein Gedanke gekommen war an ihren zukünftigen Beruf, und die also aus ihrer besonderen Geschichte wissen, daß die Frömmigkeit unabhängig ist von jeder Einsicht in irgendeinen Zusammenhang ergriffener Ideen“. „Haben wir nicht alle Ursache, Gott zu danken, daß er es (was?) vorzüglich den Unmündigen geoffenbart hat, d. h. denen, deren Frömmigkeit gar nicht weit her sein müßte, wenn sie auf einem complexus von Ideen beruhen sollte. War nicht auch unser Luther ein solcher und fing erst an über seine Frömmigkeit nachzudenken, als es galt, ihren Besitz festzuhalten, so daß seine Theologie offenbar eine Tochter seiner Religion war.“ Verhielte es sich nicht so, so würde ja „eine Hierarchie der intellektuellen Bildung, ein Priestertum der Spekulation entstehen, welches ich meinesteils nicht allzu protestantisch finden kann“ [4]. Wäre die Religion wirklich das höchste Wissen, so müßte auch die wissenschaftliche Methode die einzig zweckmäßige sein zu ihrer Verbreitung und die Religion selbst müßte erlernt werden können. „Dies nun kann ich nicht annehmen, eben deswegen auch die Religion nicht für das höchste Wissen halten und auch überhaupt für keins; und muß deshalb glauben, daß das, was der christliche Laie unvollkommener hat als der Theologe, und was offenbar ein Wissen ist, nicht die Religion selbst sei, sondern etwas ihr Anhängendes“ [5]. Abschließend formuliert die Glaubenslehre [6]: „Ist nun die Fröm-

[1] R 42. [2] R 55; R[1] 75. [3] R[1] 76, 77.
[4] an Lücke, S. 587/8. [5] R, Erl. z. 2. R. 122. [6] Gll[2] § 3, 4.

migkeit dieses Wissen, so muß auch das Maß dieses Wissens in einem Menschen das Maß seiner Frömmigkeit sein. Denn was nicht in seinem Steigen und Fallen das Maß der Vollkommenheit eines Gegenstandes ist, darin kann auch nicht das Wesen desselben bestehen."Sonach wäre unter der vorausgestelltenVoraussetzung der beste Inhaber der christlichen Glaubenslehre auch immer zugleich der beste Christ, während doch gewiß sei, „daß mit gleicher Vollkommenheit jenes Wissens sehr verschiedene Grade der Frömmigkeit bestehen können, und mit gleich vollkommener Frömmigkeit sehr verschiedene Grade dieses Wissens" [1]. Das sind die Gedanken, die, seit Schleiermacher unzählige Male wiederholt, den eisernen Bestand der antiintellektualistischen Beweisführung bilden. Wir versparen unsere Kritik auf einen späteren Zusammenhang, müssen aber schon jetzt darauf aufmerksam machen, daß hier zwei ganz verschiedene Dinge unter einen Namen gebracht werden. Es ist allerdings unzweifelhaft, daß Luther „erst über seine Frömmigkeit nachzudenken anfing", als er diese bereits hatte. Es ist selbstverständlich, daß „die wissenschaftliche Behandlung der Religion das Wissen um sie, nicht sie selbst ist" und „unmöglich in gleichem Rang stehen kann" [2] mit ihr selbst, so wenig als — um Schleiermachers Analogie zu benutzen — Musiktheorie in gleichem Rang steht, wie die Musik selbst. Aber unter der Hand wird nun für diese Reflexion über die Frömmigkeit, von der aus der Beweis geführt wird, etwas anderes eingesetzt, nämlich das, was wir kurz mit Calvin „Erkenntnis Gottes und unser selbst", Erkenntnis von Sünde und Gnade, von Gottes Heilsratschluß nennen wollen. Setzen wir dies in jenen Ausspruch über Luther ein, so wird sofort klar, daß er so nicht wahr ist; oder hatte Luther etwa seine Frömmigkeit auch eher als er „anfing nachzudenken über Gott, über sich, die Welt und Gottes Ratschluß mit ihr"? Es ist doch wohl nicht zufällig, daß Schleiermacher in jener anderen Stelle des Sendschreibens über eine gewaltige Schwierigkeit sich mit einer sprachlichen Nachlässigkeit hinweghilft: daß er «es» vorzüglich den Unmündigen geoffenbart habe. Was «es»? Der Zusammenhang gibt uns für das Pronomen kein Nomen an. Das «es» bezeichnet ein Loch, über das Schleiermacher rasch eine Decke wirft. Denn in der Tat ist «es» den Unmündigen

[1] GII² § 3. 4. [2] R 55.

geoffenbart! — wie ja auch im Wort «offenbaren» eine Objektivität zum Ausdruck kommt. Das ist charakteristisch für die ganze Schleiermachersche Argumentation. Von der sehr notwendigen Polemik gegen intellektualistisches Wissen geht er, ganz sachte, zu einem ungeheuer viel weiterreichenden Angriff auf das im Glauben liegende Erkennen oder Wissen überhaupt über, und er macht diesen Vorstoß mit der Schwungkraft, die er noch vom Kampf gegen den theologischen Intellektualismus her hat. Daraus ergibt sich dann das Resultat: daß in der Religion der Inhalt, das Was, unerheblich, unwesentlich sei gegenüber dem Wie, ja das noch weitergehende: daß Religion überhaupt keinen „Inhalt" habe. Darüber gibt uns der Zusammenhang der zitierten Stelle aus dem «Sendschreiben» Aufschluß. Es handelt sich dort um den Gottesbegriff „Die Idee Gottes" — d. h. alles das, was wir von Gottes Wesen und Willen wissen — „rechne ich nicht mit zur Frömmigkeit" [1], und als quasi Beweis dafür führt er die bekannte Geschichte eines ägyptischen Mönches an, der verzweifeln wollte, als man ihm zumutete, sich Gott nicht länger in körperlicher Gestalt zu denken, und den nun Schleiermacher in Schutz nimmt: „Daß seine Frömmigkeit reiner und besser sein könne als seine Idee" [2]. „Soll ich nicht glauben dürfen, die Frömmigkeit als Bestimmtheit des Selbstbewußtseins könne vorhanden sein, auch ehe es noch zu einer Auffassung der Idee Gottes gekommen?" [3].

Allerdings ist es nötig, an diesem Punkte auf eine Entwicklung in Schleiermachers Denken hinzuweisen. Wie wir noch sehen werden, hat zwischen der ersten und zweiten Auflage der Reden eine gewisse Wandlung im Religionsbegriff Schleiermachers stattgefunden, indem nämlich in der ersten die Religion als Gefühl und Anschauung, in der zweiten nur noch als Gefühl definiert wird. Diese «Anschauung» hat nun — das war der Grund der späteren Aenderung — alle wesentlichen Züge gemein mit dem, was wenig später Schelling unter dem Namen intellektuelle Anschauung als Prinzip seiner Philosophie einführte, oder mit dem, was wir heute aus der Neu-Schellingschen Philosophie Bergsons besser unter dem Namen Intuition kennen. Offenbar aber hat dieses Prinzip einen kognitiven Charakter;

[1] an Lücke, S. 585. [2] Ebenda. [3] Ebenda.

Schelling baut damit seine Identitätsphilosophie auf, Bergson seine métaphysique. Schleiermacher sah sofort ein (s. u. S. 57), daß seine «Religion» dadurch in gefährliche Nähe der Spekulation gerückt und weiter, daß ihr damit gerade jener Anspruch auf Laienhaftigkeit, auf die er, mit Recht, so großes Gewicht legte, geraubt wurde. Denn was gibt es Aristokratischeres als die philosophisch-ästhetische Intuition? Er hat darum von der zweiten Auflage an immer ausschließlicher das subjektive Moment hervorgehoben, bis endlich im Religionsbegriff der Glaubenslehre jede Spur von Inhaltlichkeit ausgetilgt ist: Religion ist, als reines Gefühl, reines Beisichsein.

Trotzdem dürfen wir, zum mindesten in bezug auf diese Antithese: „Religion kein Wissen", die Schleiermachersche Auffassung als einheitliche bezeichnen, sofern es sich um jenes Wissen handelt, das in der christlichen Gotteslehre gemeint ist. Die erste Auflage der Reden äußert sich darüber eher noch kühner, der Sache nach aber völlig gleichsinnig, wie jene zitierten Stellen aus den «Erläuterungen» und dem «Sendschreiben». „Religion" heißt es da autobiographisch, „war das Lebenselement seines Geistes noch ehe dieser seine äußeren Gegenstände, Erfahrung und Wissenschaft gefunden hatte", „als ich anfing, den väterlichen Glauben zu sichten und das Herz zu reinigen von dem Schutte der Vorwelt, sie blieb mir, als Gott und Unsterblichkeit dem zweifelnden Auge entschwanden" [1]. Die „Gottheit kann nichts anderes sein, als eine einzelne religiöse Anschauungsart, von der wie von jeder anderen die übrigen unabhängig sind", so daß der Glaube: „Kein Gott keine Religion auf meinem Standpunkt gar nicht stattfinden kann" [2]. Es muß darum zugegeben werden, „daß eine Religion ohne Gott besser sein kann, als eine andere mit Gott" [3]. Entscheidend ist ja nicht der Gottesglaube, sondern die Anschauung des Universums, „das ist der eigentliche Maßstab seiner Religiosität; ob er zu seiner Anschauung einen Gott hat, das hängt ab von der Richtung seiner Phantasie" [4]. „In der Religion also steht die Idee von Gott nicht so hoch als ihr meint" [5], weshalb denn auch alle Differenzen der Gotteslehre keine religiösen, sondern lediglich theologische sind und aus der Religion

[1] R[1] 15. [2] R[1] 124. [3] R[1] 126. [4] R[1] 129. [5] R[1] 129.

selbst ebenso notwendig eine unbegrenzte Toleranz fließt, als die Theologie intolerant ist (s. u. S. 105 ff.). Es ist durchaus irrig, daß Schleiermacher in diesem Punkt seine Anschauungen geändert habe (s. u. S. 111). Noch in seinen spätesten Werken finden wir dieselbe Gleichgültigkeit gegenüber dem Gottesgedanken, und es wird uns wiederholt versichert, daß z. B. die Frage: Pantheismus oder Persönlichkeit Gottes, keine religiöse sondern eine philosophische sei. Die christliche Frömmigkeit lasse sich ebensowohl mit Pantheismus wie mit Personalismus zusammendenken. Die zitierte Formulierung der «Reden»: Religion ohne Gott — dieses Ideal moderner Romantik — ist nur die rückhaltloseste Anerkennung einer notwendigen Konsequenz des einmal angenommenen Religionsbegriffs. Von Anfang ist für Schleiermacher die Anschauung bezeichnend: „Die Idee Gottes rechne ich nicht mit zur Frömmigkeit." Es ist also richtig, was ein neuester Schleiermacherverehrer behauptet, daß — nach dieser Anschauung —„das Wesen der Religion nicht in einer inhaltlichen Bestimmung (Was) bestehen kann; es muß eine Form (Wie) sein, unter der alle Religionen auftreten" [1]. Dadurch ist „allerdings Religion freigemacht von aller inhaltlichen Bestimmtheit" [2].

Nur insofern kann bei Schleiermacher von einer «Entwicklung zum christlich Positiven hin» die Rede sein, als seine Anschauungen über jene Begriffe, die nicht der Religion, sondern der Reflexion über sie angehören, eine gewisse Veränderung gewahren lassen. In der Frühzeit, damals als noch die „Anschauung" ein gewisses Etwas von Objektivität in der Religion selbst übrig ließ, wurde zwischen dogmatischen, theologischen und mythologischen Begriffen noch kein Unterschied gemacht, und vor allem betont, daß diese Reflexionen nicht der Religion selbst angehören. Je subjektiver aber der Religionsbegriff wurde, und je mehr Schleiermacher mit dem kirchlich Gegebenen Fühlung suchte, desto mehr stellte sich das Bedürfnis ein, jenes ganze Gebiet der Reflexion, d. h. der Glaubenslehren, zum Religiösen selbst in bestimmte, eindeutige Beziehung zu bringen. Auf der Basis der «Reden» war eine christliche Glaubenslehre undenkbar. Denn, wie wir schon sahen, nicht einmal die Idee der Gottheit

[1] Piper, Das religiöse Erlebnis, S. 17.
[2] Piper, S. 62.

ist seiner Religion notwendig. Alles Begriffliche, jeglicher Gedanke, ist der Religion als solcher fremd und zufällig. „Es könnten Tausende auf dieselbe Art religiös erregt sein, und jeder würde vielleicht sich andere Merkzeichen machen, um sein Gefühl zu bezeichnen, nicht durch sein Gemüt, sondern durch äußere Verhältnisse geleitet“ [1]. Diese zufälligen «Merkzeichen» sind die Glaubensinhalte der christlichen Gotteslehre. Also hier heißt es deutlich: „Name ist Schall und Rauch.“ Dazu kommt noch, daß jede bestimmte Religion sich zu jeder anderen verhält, wie überall in der Natur Individualitäten sich zueinander verhalten: als notwendige Ergänzungen. „Der ganze Umfang der Religion ist ein Unendliches und nicht unter einer einzelnen Form (auch nicht der höchsten!), sondern nur unter dem Inbegriff aller zu befassen“ [2]. Daraus folgt eine unbegrenzte Toleranz, nicht etwa nur im staatsrechtlichen Sinn, sondern auch in dem Sinn, daß jeder Gläubige in jedem anderen Glauben einen gleichberechtigten erkenne, so daß „die Religion nicht begehrt, diejenigen welche glauben, unter einen Glauben zu bringen“ [3]. Diese Konsequenz ist in den Reden gezogen und hat Schleiermacher dazu geführt, das alte (heidnische) Rom, das „gastfrei war gegen jeden Gott“, dem intoleranten neuen Rom entgegenzusetzen. Von dieser unbeschränkten Toleranz und Gleichgültigkeit gegen allen Glaubensinhalt mußte der christlich sein wollende Theologe Schleiermacher natürlich Abstand nehmen. Er mußte, wenn — er konnte! Im Grund hat er es nicht getan, weil er es nicht konnte. Darüber lassen uns die Aeußerungen über den Geltungswert der Glaubensvorstellungen in der «Dialektik» keinen Zweifel. Aber er hat es doch versucht, und ehrlich versucht, und ist in diesem Bestreben bis zu dem Punkt gegangen, wo sein Religionsbegriff zerbrechen mußte.

4. Kapitel

DER ANTIMORALISMUS: RELIGION IST KEIN TUN.

Es war schon durch die Zeitverhältnisse gegeben, daß die zweite Antithese: Religion kein Tun, im Verlauf des Schleiermacherschen Lebenswerkes in den Hintergrund trat. Das Zeit-

[1] R 62. [2] R 63. [3] R 65.

alter des Kantschen Moralismus war inzwischen zu einem Zeitalter der Spekulation auf der einen, der Orthodoxie auf der anderen Seite geworden; der Hauptgegner war also der Intellektualismus in diesen beiden Gestalten, während der Moralismus nicht mehr ernstlich in Frage stand. Seine Herrschaft pflegt überhaupt von kurzer Dauer zu sein. Denn jede rein ethische Lebensauffassung trägt zu deutlich den Stempel der Unfertigkeit, der unselbständigen Mittelstellung an sich, als daß es möglich wäre, lange in ihr zu verharren. Entweder sinkt der Geist zurück in den Aesthetizismus — die bequem genießerische und betrachtende Stellung zum Leben —, oder aber er wird zur religiösen Problematik weiter gedrängt.

Wenn aber auch dieser zweite Gegensatz an Aktualität verloren hatte, so war er doch ein notwendiger, unverlierbarer Bestandteil von Schleiermachers Gesamtlebensauffassung, und die Darstellung und Begründung seiner Religion konnte ohne ihn ebensowenig auskommen, wie ohne den ersten. Der Doppelgegensatz ist in seinem Denken von Anfang an fundamental, wie er auch das Fundament seines ganzen späteren Systems ist. Ebensowenig als Metaphysik ist die Religion Moral. Sie steht mit «Moral» im gleichen „schneidenden Gegensatz“ [1] wie mit Spekulation. Ebenso bestimmt als die Grenzen gegen das Wissen werden auch die gegen das Handeln gezogen: Frömmigkeit ist kein Tun [2]. Sie „behauptet ihr eigenes Gebiet und ihren eigenen Charakter nur dadurch, daß sie aus dem der Wissenschaft sowohl als aus dem der Praxis gänzlich herausgeht“, „indem sie sich neben beide hinstellt“ [3]. Aber wieder machen wir dieselbe Beobachtung einer heimlichen Ausdehnung der Kampffront wie im letzten Kapitel. Der „schneidende Gegensatz“ wird zunächst herausgestellt gegen jene echt aufklärerische Theorie Kants, Religion sei nichts anderes als „Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote“. Es mußte einem vorurteilslosen Kenner der Religion, besonders auch des biblisch-reformatorischen Glaubens nicht schwer fallen, die Engherzigkeit der Kantschen Religionslehre nachzuweisen und zu zeigen, wie sie gerade das Wesentlichste im christlichen Glauben — wie in aller Religion — verfehle. Mit Recht machte er den Gegensatz geltend, in dem für christlichen Glauben jene Gesetzlichkeit

[1] R[1] 50. [2] Gll § 3. [3] R 44.

zum wahren Gottesverhältnis stehe. Schleiermacher glaubte sich berechtigt, diesen gewaltigen Gegensatz, der das ganze Neue Testament, und weiterhin die größten Zeiten der christlichen Geschichte beherrscht: den zwischen Gesetzlichkeit und Gnadenglaube, für sich in Anspruch nehmen zu dürfen. Seine Abneigung gegen alles Gesetz, allen Imperativ hat er sogar dort, wo man glaubte, ohne Gesetz nicht auskommen zu können, in der Ethik, nicht verleugnet. Die assertorische Form sei der imperativischen vorzuziehen, weil das christliche Handeln nur als wirkliches Wert habe, das imperativische aber das katholische Lohn- und Strafsystem nach sich ziehe [1]. Wie viel mehr muß da alles, was an Gesetz oder Gebot erinnert, aus der Religion selbst ausgetilgt werden! Aber schon der Umstand, daß das Gesetz nicht bloß aus der christlichen, sondern auch aus der philosophischen Ethik ausgemerzt wird, muß in uns den Verdacht erwecken, es sei wohl hier der Gegensatz gegen das Gesetz wesentlich anders motiviert als bei Paulus und den Reformatoren, für die immerhin das moralische Gebot in seiner ganzen imperativischen Strenge die notwendige Voraussetzung ihrer Gnadenlehre bildet, während Schleiermacher für dieses an keiner Stelle seines sonst recht geräumigen Systems auch nur das bescheidenste Plätzchen einzuräumen beliebt. Doch versparen wir die Untersuchung dieses Sachverhalts auf den kritischen Teil und wenden uns, nur etwas aufmerksamer, der Darstellung zu. Aber eben sie selbst drängt uns solche Erwägungen auf. Denn deutlich gehen die Ausführungen über das Verhältnis von Religion und Wille in zwei Richtungen auseinander.

Der Haupteindruck, auf den Schleiermacher auch bewußt durch seine Antithese hinarbeitet, ist der, daß die Religion und alles tätige Leben ganz unabhängig voneinander als zwei verschiedene Provinzen «nebeneinander» im Geiste existierten. Und zwar wird das nicht nur im Interesse der Religion, sondern ebenso sehr von der Sittlichkeit aus gefordert. Die Sittlichkeit ist autonom. Sie „erschöpft das Gebiet, welches sie regieren soll“ [2]. Es geht nicht an, „die Religion für das Handeln verantwortlich zu machen“. „Denn das Handeln soll nicht aus Erregungen der Liebe und Zuneigung unmittelbar hervorgehen, sonst würde es ein unsicheres und unbesonnenes.“ [3]. „So weit

[1] C. S. A. § 33. [2] R 33. [3] R 101.

geht .. das Gebiet der Religion, ihre Gefühle sollen uns besitzen, wir sollen sie aussprechen, festhalten, darstellen; wollt ihr aber darüber hinaus mit ihnen, sollen sie eigentliche Handlungen veranlassen und zu Taten antreiben, so befindet ihr euch auf einem fremden Gebiet" [1]. Das moralische Handeln ist nicht mehr moralisch, „wenn der Mensch sich durch die heftigen und erschütternden Gefühle der Religion zum Handeln treiben läßt" [2]. „Die religiösen Gefühle sollen wie eine heilige Musik alles Tun des Menschen begleiten; er soll alles mit Religion tun, nichts aus Religion" [3]. Ja eigentlich können religiöse Gefühle gar nicht zum Handeln veranlassen, denn „sie lähmen ihrer Natur nach die Tatkraft des Menschen und laden ihn ein zum stillen hingebenden Genuß" [4]. „Zwingen muß der Mensch erst sich und seine frommen Gefühle, ehe sie Handlungen aus ihm herauspressen" [5]. Religion ist Gefühl, aber es liegt „außer der Macht auch der stärksten Gefühle, daß ein Handeln hervorgebracht wird" [6]. „Daher von jeher viele von den religiösesten Menschen, in denen aber das Sittliche zu sehr zurückgedrängt war, und denen es an den eigentlichen Antrieben zum Handeln fehlte, die Welt verließen und in der Einsamkeit sich müßiger Beschauung ergaben" [7]. Das Gefühl des Alls ist nicht selektiv; es stellt nicht vor eine Entscheidung für oder gegen etwas. „Alles was ist, ist für sie notwendig, und alles was sein kann, ist ihr ein wahres unentbehrliches Bild des Unendlichen." „Wie verwerflich auch etwas in anderen Beziehungen oder an sich selbst sei, in dieser Rücksicht ist es immer wert, zu sein und aufbewahrt und betrachtet zu werden. Einem frommen Gemüte macht die Religion alles heilig und wert, sogar die Unheiligkeit und die Gemeinheit selbst. Sie ist die geschworene Feindin aller (moralischen) Pedanterie und aller (moralischen) Einseitigkeit" [8]. Es versteht sich, daß eine solche Religion, die alles in Harmonie («Reden») oder göttlicher Abhängigkeit («Glaubenslehre») sieht, keinen Antrieb zum Handeln geben kann.

Noch schärfer tritt der Unterschied hervor, wenn später die Religion, als reine Passivität, der Sittlichkeit, als der Sphäre der Freiheit, entgegengesetzt wird. Aus all dem, was die Thesis als Wesen der Religion bestimmt, werden wir (s. nächstes Kapitel) entnehmen können: Religion ist in jedem Fall ein

[1] R¹ 68. [2] R¹ 69. [3] Ebenda. [4] Ebenda.
[5] Ebenda. [6] R¹ 67. [7] R 68. [8] R¹ 66.

passives Verhalten, ob man dabei mehr an die «frommen Empfindungen» («Reden») oder an das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl («Glaubenslehre») denkt; ausdrücklich heißt es später, Religion sei als Fühlen ein reines Bewegtwerden, das nur im Subjekt zustande kommt, aber nicht von ihm bewirkt ist [1]. Also weder direkt noch indirekt hat es Religion mit einem Handeln zu tun, weder i s t sie ein Tun noch w i r k t sie ein solches.

Es ist ohne weiteres klar, daß damit weit über das hinausgegriffen wird, was in der ursprünglichen Absicht der antimoralistischen Polemik gelegen hatte, und wozu die Argumente gegen den Moralismus hinreichten, — ebenso weit, wie vorhin die inhaltliche, gedankliche Entleerung des Glaubens über die ursprüngliche Absicht des Antiintellektualismus hinausging. Und wie es dort infolgedessen zu einem offenen Bruch mit dem christlichen Glauben hätte kommen müssen, wenn nicht eine kunstreiche Theorie der Reflexion die zerstörte Verbindung wieder hergestellt hätte, so sehen wir auch im Gebiet der zweiten Antithese ein zunehmendes Bestreben, die zerrissenen Verbindungen zwischen Religion und Sittlichkeit wieder herzustellen, ohne daß doch die Grundpositionen aufgegeben werden müßten. So heißt es denn in der späteren Fassung der «Reden», allerdings entspringe die Sittlichkeit nicht aus dem religiösen Gefühl direkt; denn die Frömmigkeit ladet ein „nach innen zum Genuß des Erworbenen", dazu, „es in das Innerste seines Geistes aufzunehmen und damit in Eins zu verschmelzen, daß es sich des Zeitlichen entkleide und ihm nicht mehr als ein Einzelnes, nicht als eine Erschütterung einwohne, sondern als ein Ewiges, Reines und Ruhiges. Und aus dieser inneren Einheit entspringt dann für sich, als ein eigener Zweig des Lebens, auch das Handeln und freilich, wie wir schon übereingekommen, als eine Rückwirkung des Gefühls; aber nur das gesamte Handeln soll eine Rückwirkung sein von der Gesamtheit des Gefühls" [2]. Dasselbe formuliert die Glaubenslehre, ausgehend von der Behauptung, daß nur aus einem Gefühl der Lust oder Unlust ein Antrieb zum Handeln erfolgen könne. „Sonach wird ein Tun fromm sein, sofern die Bestimmtheit des Selbstbewußtseins, das Gefühl, welches Affekt geworden und in den Antrieb übergegangen war, ein frommes ist" [3]. Es ist nicht zu erwarten, daß der Leser

[1] Gll § 3, 3. [2] R 69—70. [3] § 3, 4.

sich unter diesen Formeln irgend etwas denken könne, bevor er mit der ganzen systematischen Konstruktion der Schleiermacherschen Philosophie bekannt geworden ist, d. h. die letzte Gedankenreihe ist von rein konstruktivem Charakter. Es ist selbstverständlich, daß weder der Philosoph noch der Theologe Schleiermacher Sittlichkeit und Religion unverbunden nebeneinanderliegen lassen konnte. Im System mußte die Einheit geschaffen werden. Aber in der Beschreibung dessen, was die Religion selbst ist, ist eine Beziehung auf ein Tun nicht nur nicht enthalten, sondern im Gegenteil ausdrücklich aufgehoben. N e b e n dem Wissen und n e b e n der Sittlichkeit ist die Religion ein Drittes, von beiden so bestimmt geschieden, wie die drei Funktionen: Denken, Wollen und Fühlen geschieden sind, d. h. geschieden nach ihrem Inhalt, verbunden durch das gemeinsame Band der Wechselwirkung. Daß Religion kein Tun ist, kann nach seinem Was und Warum erst völlig eingesehen werden, wenn wir vernommen haben, was sie ist. Erst dann werden wir auch die Möglichkeit haben, zu prüfen, welche von beiden Auffassungen, die jetzt noch nebeneinanderliegen, bei Schleiermacher die entscheidende ist, diejenige, nach der Religion „eine eigene Provinz" „neben" Wissen und Tun hat, oder aber die andere, vermöge deren sie der Ursprung aller anderen geistigen Funktionen wäre.

5. Kapitel

DIE MYSTIK: RELIGION IST GEFÜHL.

„Gefühl ist alles" — d a r u m „ist Name Schall und Rauch". Aus der Eigenart dessen, was Schleiermacher bei sich und bei den „Heroen der Religion" als religiöse Erfahrung ins Auge gefaßt hatte, aus dem was diese Religion ist, ergibt sich erst, was sie nicht ist. Nachdem die Dämme zur Linken und zur Rechten aufgeführt sind, wird nun das, was innerhalb derselben liegt, und um dessentwillen sie nötig waren, zur Anschauung gebracht. Die «Reden» sind verschwenderisch in Definitionen des «Wesens der Religion», wohl absichtlich, um anzudeuten, daß es sich um ein letztlich Undefinierbares handle. „Anschauen des Universums, ich bitte, befreundet euch mit diesem Begriff, er ist der Angel meiner ganzen Rede, er ist die allgemeinste und

höchste Formel der Religion“ [1]. „Vom Anschauen muß alles ausgehen“ [2]. Religion haben heißt das Universum anschauen, „und auf der Art wie ihr es anschaut . . beruht der Wert euerer Religion“ [3]. „Alles Einzelne nicht für sich, sondern als Teil des Ganzen, alles Beschränkte nicht in seinem Gegensatz gegen anderes, sondern als eine Darstellung des Unendlichen in unser Leben aufnehmen und uns davon bewegen lassen, das ist Religion“ [4]. Der „Kern alles religiösen Gefühls“ ist „ein solches ganz sich eins Fühlen mit der Natur und ganz eingewurzelt Sein in sie“ [5] also: «Instinkt fürs Universum» [6], „alles im Gefühl uns Bewegende in seiner höchsten Einheit als eins und dasselbe fühlen . . und also unser Sein und Leben als ein Sein und Leben in und durch Gott . . das ist das Ein und Alles der Religion“ [7]. „Unmittelbares Bewußtsein von dem allgemeinen Sein alles Endlichen im Unendlichen und durch das Unendliche, alles Zeitlichen im Ewigen und durch das Ewige. Dieses suchen und finden in allem was lebt und sich regt, in allem Werden und Wechsel, in allem Tun und Leiden, und das Leben selbst im unmittelbaren Gefühl nur haben und kennen als dieses Sein, das ist Religion“ [8]. Empfindung überhaupt, denn „es gibt keine Empfindung, die nicht fromm wäre“ [9]. Wie die Anschauung das Eigentümliche der individuellen Religion ausmacht, „so bestimmt die Stärke dieser Gefühle den Grad der Religiosität“ [10]. Religion ist also „das unmittelbare und ursprüngliche Sein Gottes in uns durch das Gefühl“ [11]. Religion entsteht „in dem unbegreiflichen Augenblick . ., wenn eine heilige Seele vom Universum berührt wird“ [12], „wenn ihr so mit dem Universum zusammengeflossen seid“ [13]; und so „müßt ihr . . nach einer selbstgewirkten Vereinigung mit ihm streben“ [14].

Mit diesen Formeln ist aber das, was Schleiermacher vom Wesen der Religion im Zusammenhang der Reden zu sagen weiß, nicht erschöpft; es sind einzelne, allerdings von ihm selbst gleichsam als Definitionen herausgehobene Momente. Immerhin ist ihre Zusammengehörigkeit auf den ersten Blick erkennbar. Daneben gibt es nun aber eine Reihe von Aussagen, die nach einer

[1] Wo nicht die Urgestalt R^1 in charakteristischer Weise abweicht, wird in der Regel nach der zugänglicheren Ausgabe R^3 oder R zitiert. R^1 55.
[2] R^1 54. [3] R^1 126. [4] R^3 57. [5] R 84. [6] R^1 114.
[7] R 59. [8] R 43. [9] R 54. [10] R^1 68. [11] R 111.
[12] R^1 30. [13] R^1 133. [14] R^1 122.

anderen Richtung zu weisen scheinen: „Den Weltgeist lieben und freudig seinem Wirken zuschauen“ [1]. Ergriffen sein „von dem Eindruck der mütterlichen Vorsorge“ im Weltall [2], das beständige Fortschreiten aller menschlichen Dinge zu einem Ziel wahrnehmen [3]. Aber wenn uns hier der Umstand befremdet, daß in diesen Ausdrücken die Religion auf einmal einen bestimmten Inhalt zu bekommen scheint, so läßt uns der Redner darüber nicht im Unklaren, daß es sich dabei nur um die Anlässe, b e i denen, nicht um das Wesen, i n dem Religion sich zeigt, handelt. Der Eindruck einer mütterlichen Vorsorge oder das beständige Fortschreiten aller menschlichen Dinge ist ja in der Tat nichts weniger als ein unmittelbares Bewußtsein, sei's Anschauung oder Gefühl, sondern ein Gedanke, und als solcher durch die bestimmte erste Antithese deutlich genug vom eigentlichen Wesen der Religion ausgeschlossen.

Halten wir uns aber an die maßgebenden und charakteristischen Formulierungen, so möchte es zunächst scheinen, Ritschl habe das Wesentliche getroffen, wenn er sagt, diese Religion sei „Kunstgenuß am Universum“ [4]. Denn sie ist ja,, Sinn und Geschmack fürs Unendliche“ [5]. „Das Gemüt in einer Welt anschauen“ [6], die „Harmonie des Universum . ., die wunderbare und große Einheit in seinem ewigen Kunstwerk“ genießen [7] ist ja wohl ungefähr das, was Ritschls Wort besagt. Und Schleiermacher hat, wenigstens in der ersten Gestalt der «Reden», diese Beziehung ausdrücklich nahegelegt, indem er Kunst und Religion aufs innigste miteinander verwebt (113—115). Er liebt es, den „Genius der Menschheit“ als den „vollendetsten und universellsten Künstler“ [8] sich zu denken, in dessen Weltbild jeder Pinselstrich zur Harmonie des Ganzen nötig ist, nicht bloß das Große und Herrliche, sondern auch das Kleine und Gemeine. „Jenen so oft beklagten Ueberfluß an den gemeinsten Formen der Menschheit, die in tausend Abdrücken immer unverändert wiederkehren, erklärt die Religion für einen leeren Schein.“ Denn „im Leben eines jeden gibt es irgendeinen Moment, wie der Silberblick unedlerer Metalle, wo er . . auf den höchsten Gipfel desjenigen gestellt wird, was er sein kann. Für diesen Augenblick war er geschaffen, in diesem erreichte er

[1] R 77. [2] R¹ 85. [3] R¹ 106.
[4] Ritschl, Schleiermachers Reden, 1874, S. 26 ff.
[5] R¹ 53. [6] R¹ 88. [7] R¹ 97. [8] R¹ 91.

seine Bestimmung und nach ihm sinkt die erschöpfte Lebenskraft wieder zurück." „Es ist ein eigner Genuß, kleinen Seelen zu diesem Moment zu verhelfen, oder sie darin zu betrachten" [1]. Aber auch abgesehen von diesem hyperästhetischen Erlebnisimpressionismus ist schon der eine der beiden Hauptbegriffe, durch die hier noch Religion definiert wird, die Anschauung, als Betrachtung und Genuß des Unendlichen im individuellen Endlichen, allem echten künstlerischen Schaffen oder Sehen wesensverwandt, und wenn ein bedeutender Forscher [2], der gerade diese Idee an Schleiermacher für seine größte — obschon später preisgegebene — hält, ihn darin als Fortsetzer der Goetheschen Welt- und Religionsansicht auffaßt, so wird man wohl nichts dagegen einwenden können, wenn wir diese Schleiermachersche Religion als kosmischen Aesthetizismus oder Panästhetizismus bezeichnen.

Trotzdem möchten wir nicht darin den eigensten Kern von Schleiermachers Anschauung sehen. Schon die Tatsache, daß Schleiermacher, sobald er merkt, wie Schelling sich dieser «Anschauung» für die Zwecke seiner Spekulation bemächtigt hatte, sie preisgab, und sich fortan auf den rein subjektiven Religionsbegriff als die innere Linie zurückzog, zeigt, was ihm das Wesentliche war [3]. Offenbar nicht das, was er preisgab,

[1] R[1] 97.

[2] Süskind, Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System S. 31, akzeptiert die Auffassung Diltheys: nur der Wendepunkt des philosophischen Untersuchungsgeistes falle für Schleiermacher in Kant; „die Wende der Weltansicht (wir sagten: Gesamtlebensauffassung), welche durchaus von den Zurüstungen philosophischer Begründung unabhängig ist, fällt in Goethe" (Ditlhey 17). Süskind bezeichnet diese ganz richtig als «evolutionistischen Pantheismus».

[3] Darum kann ich an diesem Punkte der Kritik von Horst Stephan (Ztschr. f. Th. u. K., 6, 3, S. 193) — von der ich im übrigen mehr gelernt habe, als er mir zutraute — nicht zustimmen, als ob diese Anschauungsbeziehung zu einem Objektiven, dem Universum, gegen diesen mystischen Charakter der Reden spreche. Ich glaube darin vielmehr Otto (Westöstliche Mystik, S. 341) recht geben zu müssen, der sowohl die Anschauungsmystik («zweiter Weg») als die Innerlichkeitsmystik («erster Weg») in den Reden sieht, aber die letztere, die Mystik des Gefühls, für die eigentliche Schleiermachersche hält, was mit den Beobachtungen von Süskind, Huber und mir übereinstimmt. Daß der G e d a n k e des Universums für ihn zugleich religöses E r l e b n i s sei (S. 194), ist eben so wichtig als bezeichnend für die spekulative Mystik Schleiermachers (s. u. Teil IV). Endlich bin ich mit Stephan darin einig — so stand es schon in der ersten Auflage S. 52 zu

sondern das, was er rettete. Dasselbe lehrt uns aber auch — ganz abgesehen von der schon damals in den Grundzügen fertigen Gesamtweltauffassung, wie sie später in der «Dialektik» vorgetragen wurde — die genauere Betrachtung der Religionsdefinition selbst. War es einmal gewiß, daß „die Stärke der Gefühle den Grad der Religiosität bestimme“ [1], so war damit das Uebergewicht des Gefühls vor der Anschauung gesichert. Nicht der Aesthetizismus, der Genuß der Harmonie, ist das eigentlich Religiöse, sondern jenes Einswerden mit dem All, also die Mystik [2], das Hinstreben auf jenen „unbegreiflichen Augenblick, . . wenn eine heilige Seele vom Universum berührt wird“. „Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion“ — in diesem Bekenntnis läßt schon der junge Redner seinen Lobpreis der Religion schließen und doch wohl auch ihren Gipfelpunkt erreichen. Das ist sein eigentlicher Religionsbegriff schon damals und ist es — wenn auch in anderer Formulierung — geblieben bis ans Ende seiner Tage. Schwankungen, bedeutsame Bewegungen und Differenzen wollen wir durchaus nicht in Abrede stellen. Aber sie liegen alle unterhalb des uns wichtigen Gegensatzes. Daß zunächst die ästhetische Seite dieser Religion etwas mehr betont war als später — obschon noch in den letzten Niederschriften der Ethik die Beziehung von Kunst und Religion eine fast unentwirrbar enge ist (s. u. S. 118 f. 183) —, daß anderseits Schleiermacher so leicht von jener Doppelformel zur einfachen übergehen konnte, beweist nur die Richtigkeit dessen, was einleitungsweise über den Zusammenhang von Mystik und Panästhetizismus gesagt worden ist: Sie sind Zwillingsgeschwister. Sie sind Kinder der Allmusik, und Musik, die Kunst des Gefühls, ist auch diejenige, die in Schleiermachers Schriften am häufigsten zur Verdeutlichung des Wesens der Religion herbeigezogen wird. Angesichts der oben zitierten Ausdrücke — die

---

lesen —, daß das Aesthetische nicht den Kern der Religion der Reden bilde. Wie wenig aber die von Stephan (S. 195) hervorgehobenen teleologischen Momente in Schleiermachers Religion bedeuten, dafür ist hinwieder das Gefühl der schl. Abh. Zeugnis. Es schließt gerade die teleologische Selektion durch den Gedanken der gleichmäßigen Kausalität aus.

[1] R[1] 50.

[2] Für den genauen Begriff der Mystik ist das letzte Kapitel nachzusehen.

nicht etwa willkürlich herausgegriffen sind, sondern ein getreues Abbild des Ganzen geben — bestreiten zu wollen, daß es sich hier um Mystik handle [1], läuft auf einen leeren Wortstreit hinaus. Dieses Einheitserlebnis ist es jedenfalls, was die Mystik aller Zeiten und Völker gesucht hat. Es steht damit durchaus nicht im Widerspruch, daß Schleiermacher alles unter dem Gesichtspunkt eines Wirkens der Gottheit oder des Universums auffaßt. So hat der Mystiker sein Erleben immer empfunden, sogar da, wo er es durch Haschisch, Wein, Tanz oder sexuellen Rausch selbst herbeiführte. („Selbstgewirkte Vereinigung mit ihm", dem Universum! s. S. 49). Der Zusammenhang, ja die Identität dieser Religiosität mit dem Erlebnis des Mystikers verrät sich auch an gewissen, überall wiederkehrenden Merkmalen. Vor allem wäre hier die nur allzubekannte Analogie des religiösen mit dem sexuellen Erlebnis zu nennen, „jener erste geheimnisvolle Augenblick . . . schamhaft und zart wie ein jungfräulicher Kuß, heilig und fruchtbar, wie eine bräutliche Umarmung; ja nicht w i e dies, sondern er i s t alles dieses selbst. Schnell und zauberisch entwickelt sich eine Erscheinung, eine Begebenheit zu einem Bilde des Universums. So wie sie sich formt, die geliebte und immer gesuchte Gestalt, flieht ihr meine Seele entgegen, ich umfange sie nicht wie einen Schatten, sondern wie das heilige Wesen selbst. Ich liege am Busen der unendlichen Welt: Ich bin in diesem Augenblick ihre Seele, denn ich fühle alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben wie mein eigenes, sie ist in diesem Augenblicke mein Leib, denn ich durchdringe ihre Muskeln und ihre Glieder wie meine eigenen, und ihre innersten Nerven bewegen sich nach meinem Sinn und meiner Ahnung wie die meinigen. Die geringste Erschütterung, und es verweht die heilige Umarmung und nun erst steht die Anschauung vor mir als eine abgesonderte Gestalt, ich messe sie und sie spiegelt sich in der offenen Seele wie das Bild der sich entwindenden Geliebten in dem aufgeschlagenen Auge des Jünglings und nun erst arbeitet sich das Gefühl aus dem Innern empor und verbreitet sich wie die Röte der Scham und der Lust auf seiner Wange. Dieser Moment ist die höchste Blüte der Religion . . das heilige Schicksal verzeihe mir, daß ich mehr als Eleusische Mysterien habe aufdecken müssen" [2]. Also, nicht nur um Ana-

[1] Piper, S. 31 u. öfters. [2] R[1] 73 ff.

logie soll es sich hier handeln, sondern: „er ist dies alles". Damit hat Schleiermacher Ernst gemacht in seiner Verteidigung jener bedenklichen Schlegelschen «Lucinde» mit ihrer Verherrlichung der Erotik. Von dieser Liebe sagt er: „Durch Liebe wird das Werk (Schlegels) nicht nur poetisch, sondern auch religiös und moralisch. Religiös, weil sie überall auf dem Standpunkt aufgezeigt wird, von dem sie über das Leben hinaus in das Unendliche sieht" [1]. Dies sei alles nicht angeführt, um etwa Schleiermachers Charakter herabzuziehen — wer sein Leben kennt, ist gegen derartige Anwandlungen von zynischer Kritik für immer gefeit —, sondern als einen unter vielen Beweisen, daß Schleiermachers Mystik auch hierin uns nichts schuldig bleibt. „Schleiermacher hat ein Verständnis (!) dafür, daß in der griechischen Religion wie in anderen Mysterienkulten die Geschlechtsliebe religiös verklärt wurde" [2].

Aber auch abgesehen von diesen extremsten Konsequenzen — die man ja immer als gelegentliche Entgleisungen würde beurteilen können — zeigt sich seine Uebereinstimmung mit der Mystik in allen wichtigen Punkten. Erstens wird das Göttliche, mit Vorliebe Universum genannt, ganz unbestimmt gelassen und nur nach einer Richtung charakterisiert: Es ist das Schrankenlose, das Unendliche und Ewige. 2. Es wird sein Verhältnis zur Welt in einer unbestimmten Schwebe gehalten zwischen Identität und verborgen dahinter liegender Einheit, es ist das «Universum». 3. Ueber die Art der Beziehung zwischen dem Menschen und ihm kann nichts ausgesagt werden als: es ist Einigung, Ineinanderfließen, Sichdurchdringen. 4. Wo scheinbar eine nähere Bestimmung gegeben wird, geschieht es nur in Bildern, welche entweder dem Gebiet der Kunst (hauptsächlich der Musik) und der Rauscherlebnisse, oder aber der gewöhnlichen sinnlichen Wahrnehmung entnommen sind, und die Entstehung des religiösen Erlebnisses wird direkt und eingehend, ohne Reserve, der der sinnlichen Empfindungen analog geschildert: am Beispiel der Lichtempfindung, des Tastsinns, der organischen Reize [3]. Die Beschreibung geht nicht hinaus über Ausdrücke wie: erfüllt, berührt, affiziert, ergriffen werden, „die Organe sind dem Universum geöffnet" [4]; unmißverständlich

[1] Br IV, 540.
[2] Wendland, Die religiöse Entwicklung Schleiermachers, 1915, S. 119.
[3] R[1] 55; R 49. [4] R[1] 236.

geistige werden gemieden — weil die Beziehung auf Wort und Gesetz gemieden werden muß. 5. Auch das Hinstreben zur Auslöschung des persönlichen Bewußtseins fehlt nicht. „Strebt danach, schon hier eine Individualität zu vernichten und im Einen und Allen zu leben, strebt darnach mehr zu sein als ihr selbst, damit ihr weniger verliert, wenn ihr euch verliert (Tod); und wenn ihr so mit dem Universum so viel ihr hier davon findet zusammengeflossen seid ....“ [1]. 6. Die Nähe des Unbewußten. Ein Forscher, der Schleiermacher gegen den Vorwurf, er habe die Religion ins Unbewußte geschoben, verteidigt, kommt zu dem Resultat: „Für Schleiermacher ist der religiöse Akt als solcher ein Vorgang, der sich im Unbewußten und vor dem Bewußtsein abspielt, aber er wird Religion erst dadurch, daß der Mensch ein Bewußtsein von dem Akte und seinem Inhalt bekommt“ [2] — wobei aber der Inhalt der ist, daß „Religion freigemacht ist von aller inhaltlichen Bestimmtheit“ (s. o. S. 42). Mit etwas mehr Klarheit formuliert ein anderer: „Die Religion ist geradewegs in das Gebiet des Unbewußten zurückgeschoben und zur formalen Bedingung apriori des Bewußtseins gemacht“ [3]. Wie sehr diese letzte Bestimmung, gerade in ihrem unbestimmten Schwanken zwischen Psychologie und Spekulation, ein bleibendes Moment in Schleiermachers Religionslehre ist, wird bald gezeigt werden. 7. Das Entscheidende ist aber dies, daß die Intensität des Erlebnisses, da alle inhaltliche Bestimmtheit abgelehnt wird, das maßgebende Kriterium des religiösen Vorgangs ist. „Ihre Stärke (der Gefühle) bestimmt den Grad der Religiosität“ (s. o. S. 52). „Wenn eine Anschauung wirklich religiös ist, so ergreift und erfüllt das Bewußtsein des Heiligen, Unendlichen, Ewigen, oder wie sonst die Bezeichnung für den Gegenstand der Religion lauten mag (!), das gesamte Gemüt des Menschen. Darin hat man das sicherste Kennzeichen, ob eine Anschauung religiös sei oder nicht“ [4]. In diesen Zusammenhang gehören endlich auch die beiden Antithesen, die bei keinem Mystiker, der sich über seine Erlebnisse irgendwie theoretisierend geäußert hat, fehlen — und es ist ja eigentümlich, in welchem Maße gerade bei ihnen die Reflexion über die eigenen Erlebnisse kultiviert wird. Ebensowenig fehlt bei irgendeinem theoretisieren-

[1] R[1] 132. [2] Piper, S. 57.
[3] Huber, Die Entwicklung des Religionsbegriffs bei Schleiermacher, S. 36. [4] Piper, S. 28.

den Mystiker die Versicherung, daß es sich um einen «unmittelbaren», «ursprünglichen», «schöpferischen» Akt handle, ohne daß es möglich wäre, diesen Ausdrücken einen anderen Sinn zu geben, als eben den negativen, daß jegliche begriffliche Bestimmtheit, jegliche Gebundenheit an Gesetz, nicht vorhanden sei.

Zum Schluß sei hier noch auf einen Punkt aufmerksam gemacht, durch den die «Reden» mit der späteren Religionslehre im Widerspruch zu stehen scheinen. Die stete Voraussetzung dieser Darstellung der Religion ist die, daß der Redner wirkliche religiöse Erlebnisse beschreibe, die zu einer bestimmten Zeit eintreten, ihren Höhepunkt erreichen und dann wieder abklingen. Mehr als einmal wird von „jenem geheimnisvollen Moment" oder „Augenblick" gesprochen, „den ihr jedesmal erlebt", der zwar „kaum in der Zeit" ist, „so sehr eilt er vorüber". „Ich bin in diesem Augenblick ihre Seele." „Dieser Moment ist die höchste Blüte der Religion", er ist „die Geburtsstunde der Religion" [1]. Es ist zwar nicht zu leugnen, daß hier mit den Gefühlserlebnissen gewisse identitätsphilosophische Anschauungen zu einer undefinierbaren Einheit verwoben sind, daß den konkreten Erlebnissen „bestimmte Philosopheme", „eine künstliche Theorie" zugrunde liege [2], wie hätte sonst Schelling diese Anschauung so ohne weiteres zum Grundprinzip seiner Identitäts p h i l o s o p h i e machen können? Auch an direkten Beweisen fehlt es nun nicht mehr [3]. Aber zweifellos meint Schleiermacher empirisch zu verfahren, und beabsichtigt die getreue Wiedergabe von zeitlichen Erlebnissen. Warum sollen wir ihm das nicht gelten lassen? Kann doch auch der Gedanke zum mystischen Akt, ja zum Rauscherlebnis werden! Es wird aber nötig sein, auf diesen Zusammenhang von mystischem Erleben und identitätsphilosophischer Spekulation, den wir in Indien so gut wie bei den Neuplatonikern, bei den Mystikern des Mittelalters so gut wie bei Schleiermacher wahrnehmen, noch des genaueren zu sprechen zu kommen.

Wir haben uns absichtlich etwas ausführlich mit dem Religionsbegriff der «Reden» beschäftigt, nicht nur darum, weil dieser bei weitem der wirksamste war und jedenfalls heute ist, sondern auch darum, weil die späteren Darlegungen Schleiermachers, auch wo er sich dessen nicht bewußt ist, die Bekanntschaft mit

[1] R[1] 75. [2] Huber, S. 36. [3] Ebenda.

ihm voraussetzen und ohne ihn gänzlich unverständlich wären. Es ist schon mehrmals erwähnt worden, daß von der zweiten Auflage der «Reden» an (1806) der Religionsbegriff vereinfacht erscheint, indem an Stelle der Formel: Anschauung und Gefühl nunmehr die Bestimmung tritt: Religion ist Gefühl. Seit Schelling[1] sich des Begriffs «Anschauung» zu spekulativen Zwecken bemächtigt hatte, war Schleiermacher darauf aufmerksam geworden, daß er in der Tat viel mehr in jenes Gebiet gehöre als in das der Religion. Leidet er doch so gut wie das begriffliche Denken, ja vielleicht noch mehr als es, an jener «Objektivität», die ein bloß betrachtendes Spielen erlaubt und keineswegs jene Innigkeit, Wärme und persönliche Anteilnahme verbürgt, die für den ehemaligen Herrnhuter nun einmal notwendig zur Religion gehörte; und überdies ist er erst recht «geistesaristokratisch», eine Funktion, die nur wenigen Auserwählten und sicher nicht „den Unmündigen" zugänglich ist, die Schleiermacher von Anfang an sich als Subjekte einer Religion dachte. Nur die Subjektivität selbst, nur das reine Insichsein, die reine Innerlichkeit ohne Gegenstand, in der nichts Objektiv-Fremdes mehr zu finden wäre, konnte das Wesen der Religion sein, nur in ihr konnte jene Ruhe und Seligkeit gefunden werden, die das Ziel der Frömmigkeit ist. Aber auch der Philosoph Schleiermacher konnte sich bei jener unbestimmten Doppelformel nicht auf die Dauer beruhigen. Schon in den «Reden» kündet sich der Verfasser der «Dialektik» an, der über das Verhältnis der verschiedenen psychologischen Funktionen seine bestimmten Anschauungen hat. Wissen, Wollen und Fühlen treten schon deutlich auseinander als drei getrennte Sphären, denen ebenso scharf gesonderte Gebiete des Lebens als „Provinzen im Gemüte" zugehören: Die Wissenschaft, die Sittlichkeit und die Religion. Die «Anschauung» aber stand dieser reinlichen Scheidung im Weg, sie mußte auf die Seite geschoben werden. Dieser Prozeß beginnt mit der zweiten Auflage und ist in der dritten — der Sache, nicht ganz dem Wortlaut nach — perfekt. So allein konnte die Religion „ihre eigene Provinz" bekommen. Nun erst ließ sich jene Idee darstellen, die schon der Urgestalt der

[1] Es ist das Verdienst Süskinds, dies nicht nur bis zur Evidenz nachgewiesen, sondern zugleich die Bedeutsamkeit dieser Tatsache für das Verständnis der ganzen Schleiermacherschen Lehre erkannt zu haben. Vgl. insbesondere S. 108.

«Reden» als ihr eigentlicher Kern zugrunde lag: Die Idee, daß im Gefühl das All zum Erlebnis des Ich werde.

In derselben Richtung wies aber auch das apologetische Interesse. Schon die Reden verfolgten, wie der Titel beweist, den Zweck, die Religion zu rechtfertigen. Der Redner machte kein Hehl daraus, daß ihm daran gelegen sei, zu zeigen, daß die verachtete Religion neben Wissenschaft, Kunst und Sittlichkeit „gleichen Rang in der menschlichen Natur behauptet“ [1], daß „Religion aus dem Innern jeder bessern Seele notwendig von selbst entspringt, daß ihr eine eigene Provinz im Gemüte angehört, in welcher sie unumschränkt herrscht, daß sie es würdig ist, durch ihre innerste Kraft die Edelsten und Vortrefflichsten zu beleben und von ihnen ihrem innersten Wesen nach gekannt zu werden; das ist es, was ich behaupte und was ich ihr gern sichern möchte“ [2]. Diese Sicherung war aber in den «Reden» noch nicht einwandfrei vollzogen. Die «Anschauung» machte die Grenze gegen die Kunst wie gegen die Spekulation hin fließend, es bedurfte erst noch einer umsichtigen Grenzbereinigung. Diese konnte aber nicht anderswo erfolgen, als da, wo die Grundsätze aller Grenzsetzungen aufgestellt werden, in der höchsten Wissenschaft, in der «Dialektik». Aus der dialektischen Arbeit, aus ihrer Identitätsspekulation ging der geläuterte Begriff vom Gefühl und von der Religion hervor, der die Grundlage der Glaubenslehre bildet.

Es ist ganz irrig, diese Verwebung von Religion und Philosophie als einen «Fall» Schleiermachers zu bezeichnen: „Der einst die Religion sieghaft aus dem Diensthaus geführt hatte, er mußte sie nachmals wieder neuer Knechtschaft preisgeben“ [3]. Schon die Urgestalt der «Reden» ist ohne den identitätsphilosophischen Hintergrund nicht zu verstehen. Philosophie und mystisches Erlebnis stehen von Anfang an bei Schleiermacher im engsten Zusammenhang miteinander. Die Identitätsphilosophie der «Dialektik» ist ebensosehr das Kind wie der Vater von Schleiermachers Mystik, sie kann ebensogut als die Ausführung des in den «Reden» schon niedergelegten Programms aufgefaßt werden, als umgekehrt die «Reden» nur aus einer ihr nächstverwandten Grundanschauung verstanden werden können. Die «Reden» zeigen die Religion des Identitätsphilosophen, die

[1] R¹ 35. [2] R¹ 37. [3] Wehrung, a. a. O. Vgl. o. S. 20.

«Dialektik» die Philosophie des Mystikers Schleiermacher. Als „pantheistische Mystik" ist schon früh die Religion der Reden, und als „mystischer Pantheismus" seine Dialektik aufgefaßt worden. Es gibt ebensogut eine dionysische [1] Philosophie als es eine dionysische Mystik gibt. Die spätere Lehre vom Gefühl, die man anders als philosophisch nicht verstehen kann, liegt schon der frühesten Religionsanschauung Schleiermachers zugrunde; nur von der Philosophie aus ist jenes eigentümliche Schwanken in der Bestimmung des „geheimnisvollen Augenblicks" zu verstehn, der zwar ein Augenblick in der Zeit, ein konkretes Erlebnis sein sollte, und doch als der überzeitliche Grund aller anderen Erlebnisse von allem Anfang an bezeichnet wurde.

Es ist daher an der Zeit, uns dem Gefühls- und Religionsbegriff der «Dialektik» zuzuwenden. Der Grundgedanke dieses eigentümlichen Werkes, der in den Reden angedeutet, durch alle fünf Fassungen des philosophischen Systems hindurch sich gleichgeblieben ist, ist bekanntlich der, daß das Absolute, die Einheit der Weltgegensätze: Objekt (Natur) — Subjekt (Geist), Wollen — Denken, zwar die immanente Voraussetzung alles Wissens und Wollens, aber beiden unzugänglich sei. Das Gefühl aber, der Ort der Indifferenz von Wissen und Wollen, ist auch der Ort, wo die Weltgegensätze aufgehoben sind, und wo das Absolute zum Erlebnis wird. Der Berührungspunkt des Absoluten und des Ich im Bewußtsein ist also das Gefühl. Darum ist es auch der Ort der Religion. „Demgemäß nun haben wir auch den transzendentalen Grund nur in der relativen Identität des Denkens und Wollens, nämlich im Gefühl . . Wir können sagen, daß mit unserem Bewußtsein auch das Gottes gegeben ist als Bestandteil unseres Selbstbewußtseins sowohl als unseres äußeren Bewußtseins" [2]. „Im Gefühl ist die im Denken und Wollen bloß vorausgesetzte absolute Einheit des Idealen und Realen wirklich vollzogen." In ihm „sind wir uns als die Einheit des denkend wollenden und wollend denkenden Seins irgendwie aber gleichviel wie (!) be-

[1] Durch einen seltsamen Zufall der Geschichte verhält es sich so, daß der obenstehende Satz richtig ist, ob man bei «dionysisch» an den Dionysius Areopagita oder an den Gott Dionysos denkt. Wir haben das letztere gemeint, allerdings in dem weiten Sinn, den Nietzsche dem Wort gegeben hat.

[2] Dial. H. 216.

stimmt“ [1]. „Diese Aufhebung der Gegensätze könnte aber nicht unser Bewußtsein sein, wenn wir uns selbst darin nicht ein Bedingtes und Bestimmtes wären und würden. Aber nicht bedingt und bestimmt durch etwas selbst im Gegensatz Begriffenes; denn insofern sind darin die Gegensätze nicht aufgehoben, sondern durch dasjenige, worin allein das denkend Wollende und wollend Denkende mit seiner Beziehung auf alles übrige eins sein kann, also durch den transzendenten Grund selbst. Diese transzendente Bestimmtheit des Selbstbewußtseins nun ist die religiöse Seite desselben oder das religiöse Gefühl, und in diesem also ist der transzendente Grund oder das höchste Wissen selbst repräsentiert [2]. Sie ist also, insofern als in unserem Selbstbewußtsein auch das Sein der Dinge wie wir selbst als Wirkendes und Leidendes gesetzt ist, also sofern wir uns dem Sein der Dinge und dieses uns identifizieren, also als Bedingtheit alles Seins, welches in den Gegensatz verflochten ist, d. h. als allgemeines Abhängigkeitsgefühl“ [3].

Die genauere Darstellung dieser seltsamen Identitätslehre muß einem späteren Zusammenhang vorbehalten werden (s. Kap. 8, II u. Teil IV). An dieser Stelle haben wir es nur auf möglichste Klarstellung von Schleiermachers Religionsbegriff abgesehen. Zunächst muß uns hier etwas Sprachliches auffallen: Daß immer «das» Gefühl Gegenstand der Rede ist. Das Gefühl ist jener Ort der Identität, also nicht der Inhalt dessen, was wir im psychologischen Sinn als «die Gefühle» bezeichnen, ist es, wodurch sie ihre religiöse Bedeutung bekommen. Das kommt vielmehr «dem» Gefühl schlechthin zu, wie es auch schon in den Reden hieß, daß jede Empfindung fromm sei (s. o. S. 49). Aber nun machen wir zum erstenmal mit einer Gepflogenheit Schleiermachers Bekanntschaft, die uns noch viel zu schaffen geben wird: Unbemerkt tritt an die Stelle dieses Gefühlsbegriffs ein anderer, wobei der Wechsel der Bedeutung durch die Identität des Wortes

[1] Dial. H. 217.

[2] Das ist der Schlüssel zum Verständnis des «Woher» des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls. Diesen «Objektgehalt» habe ich nie bestritten, auch wo ich von der reinen Subjektivität der Mystik Schleiermachers spreche. Es gehört eben zum Wesen der Mystik, im Subjektivsten «Gott» zu haben. Die gereizten Entgegnungen Wobbermins (C. W. 1927, S. 101) haben mich also nichts gelehrt, als daß der geschätzte Theologe noch immer lutherisches Christentum in Schl.s mystische Gedanken hineinliest.

[3] Dial. H. 218.

verdeckt wird. Aus jenem ganz abstrakten: «das» Gefühl, das als solches Voraussetzung a l l e s Bewußtseins ist, wird nun der Inbegriff der erlebbaren Gefühle im Sinn der Psychologie [1], oder, mit SIGWART zu reden: Schleiermacher macht „den ganz ungerechtfertigten Sprung zu der Behauptung, daß diese Einheit, die das Gefühl an sich ist, in ihm gesetzt sei in der Form eines (bestimmten) Gefühls" [2]. „Unter der Hand verwandelt sich der unfaßbare Indifferenzpunkt oder Nullpunkt in einen erlebbaren Bewußtseinsinhalt" [3]. „An die Stelle des Gefühls überhaupt, das Uebergang vom Denken und Wollen ist, — und das ist jedes Gefühl — tritt mit einem Male das Gefühl von Gott, das religiöse Gefühl" [4]. Es muß ja jedem aufmerksamen Leser der zuletzt zitierten Stelle der «Dialektik» auffallen, wie auf einmal, nachdem das Gefühl als solches als Indifferenzpunkt aufgewiesen worden ist, von einer „religiösen Seite des Gefühls" gesprochen wird, und man fragt sich, ob nicht dieser Inhalt des Gefühls aus einem ganz anderen Zusammenhang gewonnen wurde, als dem hier begrifflich abgeleiteten. Woran sollten wir da anders denken können, als an jenes mystische Gefühl der Welteinheit, wie wir es aus den Reden kennen, das uns dort nur in Verbindung mit der «Anschauung» zusammen verständlich war. Es ist also dort ein ganz bestimmtes Gefühl, das mit einer ganz best mmten Welt-

[1] Es ist, wie wir schon sahen, nicht richtig, daß Schleiermacher, wie SÜSKIND meint, zu dieser ihm unbegreiflichen Verwechslung erst im Lauf seiner späteren Entwicklung gekommen sei. Vielmehr liegt jene Identifikation schon am Grund der «Reden» mit ihrer Lehre von «jenem Augenblick», der nicht nur Ursprung der Religion, sondern zugleich alles Bewußtsein sein soll. Diese Identifikation ist der eigentliche Kern seiner Lehre. Ist einmal Religion mit Mystik gleichgesetzt, so muß jene Identifikation stattfinden. Denn indem man Gott erlebt, erlebt man doch wohl die Voraussetzung alles Bewußtseins. Indem Gott in einem zeitlichen Bewußtseinsereignis erlebt wird, ist das Absolute in die Reihe zeitlicher Relativitäten eingetreten. Nimmt man diesen Einheitspunkt aus Schleiermachers Denken weg, so fällt a l l e s auseinander. Daraus ergibt sich, daß und inwiefern der Satz STEPHANS „es handelt sich in den Reden . . . um konkrete Gefühle" (a. a. O., S. 196) zugleich richtig und unrichtig ist. Daß aber nicht d i e Gefühle, sondern d a s Gefühl bei Schl. entscheidend ist, zeigt die Gll. Es m u ß so sein, weil sonst in der Tat «bestimmte Anschauungen» (196), also ein differenziertes W a s dem Wie des religiösen Erlebnisses zugrunde liegen müßte, was dem Grundgedanken Schleiermachers zuwider ist.

[2] SIGWART, a. a. O., S. 848.

[3] HEIM, Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher, 1911, S. 367. [4] SIGWART, S. 850.

anschauung zusammengebunden ist, und wo es deshalb heißen kann: „daß es jeder b e s s e r e n Seele von selbst entspringe", während es jetzt zur Voraussetzung des Bewußtseins überhaupt, die als solche keine Veränderung erleiden kann, gemacht ist, und nunmehr die Qualität «religiös» überhaupt jedem Gefühl, ungeachtet seines Inhalts, zukommt. Mit dieser gänzlich unerlaubten — d. h. täuschenden — Identifikation ist aber erreicht: Erstens die apologetische Sicherstellung und Verselbständigung der Religion, und zweitens die reine Durchführung der beiden Antithesen, der rein subjektive Religionsbegriff. Wir werden aber dieser Verheimlichung des objektiven Inhalts unter dem doppelsinnigen Namen «Gefühl» noch deutlich genug auf die Spur kommen. Haben wir aber einmal die Zweideutigkeit dieses Gefühlsbegriffs durchschaut, so werden wir aufmerksam darüber wachen, ob nicht, je nach Bedürfnis, die eine (rein subjektive) oder die andere (objektive) Seite dieses «Gefühls» herausgekehrt werde.

Denn es versteht sich, daß «das Gefühl» in seiner unwandelbaren Gegenwärtigkeit und Unlebendigkeit sich schlecht zur Grundlage für eine Lehre von lebendiger Frömmigkeit eignet. Es ist einem Kombinationston vergleichbar, der von selbst mittönt, wenn zwei andere Töne angeschlagen werden, der aber selbst nicht direkt hervorgebracht werden kann. Es gleicht der Sphärenharmonie der Gestirne, die ewig gleich ertönt, solang nur die Sterne sich gleichmäßig bewegen. Es lebt nicht, bewegt sich nicht, es «*west*» irgendwie über den Realitäten des Bewußtseins, es ist nicht Besinnung und nicht Tat, nicht Triumphgefühl und nicht Demut, es ist das schlechterdings inhaltlose und tatlose Bewußtsein von einer eigenschaftslosen, ruhenden Gottheit. So konnte aus ihm eine Dogmatik nicht herausgeholt werden. Damit dies geschehen könne, mußte erst Bewegung in das Ruhende gebracht werden. Wir können aber zum voraus wissen, daß es sich bei diesem Geschäft nur um Wiederholungen bzw. Einzelanwendungen jener ersten Vertauschung handeln kann; um die einzelnen Punkte, deren Kurve durch jene Doppelformel schon gegeben ist. Wir wissen von vornherein, daß überall da, wo die Ausdrücke auf ein Geschehen innerhalb des religiösen Gefühls hinweisen, wo von Erregungen, vom Erleiden, vom Affiziertwerden, von einem Stärker- und Schwächerwerden des religiösen Gefühls gesprochen wird, ein

andersartiger Religionsbegriff heimlich zugrunde liegt, der das Religiöse nicht als reine Subjektivität, sondern als eine Mischung von subjektivem und objektivem Bewußtsein bestimmt, und daß dieses Objektive jene «pantheistische» Weltanschauung der Reden ist. Mit diesem Wissen gehen wir über zur Darstellung des Religionsbegriffs der «Glaubenslehre».

Zunächst ist damit, daß die «Ableitung» des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls in der Form von „Lehnsätzen" vor sich geht, der sachliche Zusammenhang von Glaubenslehre und «Dialektik» gegeben. Sofern die Glaubenslehre mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl arbeitet — und wo tut sie das nicht? —, ist sie abhängig von Aufstellungen des philosophischen Systems. Denn nur dort kann nachgewiesen werden, daß es so etwas gebe und was es sei. „Die Dogmatik ist [also] nicht aus rein psychologischer Analyse zu erklären, sondern aus dem Postulat, es soll in der Region des Gefühls das Bewußtsein Gottes gefunden werden, weil weder im Gebiet des Wissens, noch in dem des Tuns Raum für die Idee Gottes sei. Weil sich aber auch in einzelnen Gefühlen Gott nicht finden ließ, wurde der Ausweg ergriffen, zu zeigen, daß das Gefühl überhaupt, wenn recht verstanden und vollständig entwickelt, schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl sein müsse"[1]. Eben dies ist der Gedankengang der «Dialektik», und nur von dort her war darum der Ausgangspunkt der Glaubenslehre zu gewinnen.

Die Ausführung jener Lehnsätze in der Glaubenslehre geht zwar einen etwas anderen Weg, um zum selben Ziel zu kommen. Sie hebt an mit dem Gegensatz von Freiheit und Abhängigkeit. Nach § 3 ist das Gefühl reine Passivität, „ganz und gar Empfänglichkeit". Schon hier ließe sich die Frage erheben, ob es überhaupt ein rein passives Bewußtsein geben könne, oder ob wir hier nur eine konstruktive Fiktion vor uns haben. Denn unter Bewußtsein können wir uns schlechterdings nichts anderes vorstellen, als re-actio, und das Moment der actio ist um so deutlicher, je mehr wir es mit geistigen Vorgängen zu tun haben. Umgekehrt tritt, in dem Maße als die Passivität überhandnimmt, das Geistige zurück: von der synthetischen Funktion des Ideen- oder Zusammenhang-Erkennens bis zur bloß sinnlichen Empfindung; aber auch diese ist immer noch

[1] Sigwart, S. 851.

re-actio auf Reiz und muß das sein, um überhaupt noch bewußt zu sein. Nun unterscheidet freilich Schleiermacher (obschon nicht immer!) Empfindung und Gefühl, aber nur dadurch, daß im Gefühl nichts Einzelnes uns affiziere, sondern das Universum [1]. Die Form des Vorgangs aber ist dieselbe, da vermittelst des religiösen Gefühls „der Ursprung ebenso in uns gesetzt ist, wie in der Wahrnehmung die Dinge in uns gesetzt sind" [2]. Das Gefühl unterscheidet sich vom objektiven Bewußtsein, das nach Schleiermacher ebenfalls passiv ist, nur dadurch, daß in ihm die Passivität eine völlige ist. So etwas aber könnte gar nicht mehr ein Bewußtsein ausmachen. Doch sei es: das rein passive Bewußtsein also ist Gefühl. Die Ableitung geht weiter: Nun findet ein relativer Unterschied statt zwischen Freiheit und Abhängigkeit, d. h. Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit. Beides sind Bestimmungen des Bewußtseins, und werden also bewußt als Selbstbewußtsein. Da nun Selbstbewußtsein = Gefühl ist, gibt es also ein Freiheits- und ein Abhängigkeitsgefühl. Auch hier wieder müssen wir eine Zwischenfrage uns erlauben: Ist denn Selbstbewußtsein gleich Gefühl? Kurz vorher hat Schleiermacher bestimmt, Gefühl sei immer entweder Lust oder Unlustgefühl, ein gegenstandsloses Bewußtsein. Wie kann es denn Freiheits- und Abhängigkeitsgefühl geben? Doch weiter! Da Freiheit und Abhängigkeit relativ sind, gibt es keine absolute Freiheit. Und nun ist — es folgt jetzt die entscheidende Bestimmung — „das unsere gesamte Selbsttätigkeit begleitende, schlechthinige Freiheit verneinende, Selbstbewußtsein schon an sich ein Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit" [3]. Gefühl war also zuerst etwas ganz Passives und Gegenstandsloses; mit einem Male wird es aber zum Denker, und zwar zum Denker hochabstrakter Gedanken. Denn erstens ist doch wohl eine «Verneinung» im Sinn von: das und das findet nicht statt, also eine Verneinung, wie sie in obiger Formel vorkommt, ein Denkakt. Bejahen und Verneinen sind die Grundfunktionen, die das Denken ausmachen. Zweitens: Das Gefühl verneint Freiheit, Freiheit aber ist kein Gefühl, sondern eine Idee. Doch hatten wir diese Unstimmigkeit passieren lassen. Drittens aber — und hier erreicht unsere Verwunderung den Gipfel — soll das Gefühl absolute Freiheit

[1] Dial. J. 423. [2] Dial. H. 218. [3] § 4, 3.

verneinen. Es handelt sich also nicht nur um ein rein passives Gefühl, sondern dieses rein passive Gefühl soll nun den Inhalt haben: schlechthinige Freiheit findet nicht statt. «Schlechthinig» oder absolut ist doch wohl eine Idee, die letzte Abstraktion des Denkens, wie kann sie Inhalt eines Gefühls und zwar eines rein passiven Gefühls sein?

Diese ganze ungeheuerliche Gedankenoperation ist nur dadurch möglich, daß das Wort Selbstbewußtsein das hiezu erforderliche Dunkel schafft. Allerdings wenn alles, was mit «Selbst» konjugiert und dekliniert werden kann, Gefühl ist, dann mag die Formel richtig sein. Dann ist aber auch alle Psychologie und Erkenntniskritik Inhalt des Gefühls. Weisen wir aber das Gefühl in seine Schranken, so daß es innerhalb des Selbstbewußtseins s e i n e Stelle hat — so daß z. B. das Bewußtsein um unser Denken, trotzdem es Selbstbewußtsein ist, nicht Gefühl genannt wird —, so werden wir auch kaum mehr die «Verneinung» der «schlechthinigen Freiheit» ein Gefühl nennen. Aber es soll noch einiges in jenem geräumigen Gefühl Platz haben. Denn es heißt weiter, das „Bewußtsein, daß unsere ganze Selbsttätigkeit ebenso von anderswoher ist, wie diejenige ganz von uns her sein müßte, in bezug worauf wir ein schlechthiniges Freiheitsgefühl haben sollten". Auch das also ist Inhalt eines unmittelbaren Gefühls! Denn es soll sich hier nach Schleiermachers Meinung nicht etwa um Reflexionen über dieses Gefühl handeln, — diese bilden vielmehr den Inhalt der gesamten späteren Ausführungen der Glaubenslehre —, sondern um das Gefühl selbst, um den unmittelbar in ihm vorhandenen Inhalt. Schleiermacher weiß wohl, warum er sein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl so schwer befrachtet. Wie könnte er sonst die ganze Glaubenslehre daraus entnehmen! Was hier geschieht ist eine Art Geschichte vom trojanischen Pferd: Die vollgerüsteten Gedankenstreiter werden unter dem Schutz der Dunkelheit, die das Wort Selbstbewußtsein schafft, in den unendlich geräumigen — weil vom Philosophen zu diesem Zwecke konstruierten — Hohlraum des «Gefühls» gesteckt, um nachher, bei Tage, als wunderbare Ueberraschung, durch die Reflexion wieder herausgeholt zu werden. Daß aber dem Leser die Täuschung nicht ohne weiteres auffällt, ist nicht bloß in der dialektischen Geschicklichkeit Schleiermachers, sondern auch darin begründet, daß ihm beim Namen Gefühl — be-

sonders beim religiösen Gefühl — Erinnerungen aufsteigen, die mit dem hier Vorgetragenen scheinbar verwandt sind, aber aus einem ganz anderen Zusammenhang stammen, wie auch das Wort Gefühl einen ganz anderen Inhalt hat.

Noch auf eine andere Zweideutigkeit soll hier aufmerksam gemacht werden, nachdem dies bereits durch Heim geschehen ist. Auch wenn wir von den bisher genannten Schwierigkeiten absehen, die mit dem Gefühlsbegriff zusammenhängen, ist die Formel immer noch nicht unanfechtbar. „Denn die Verneinung des schlechthinigen Freiheitsgefühls, die unser Selbstbewußtsein enthält, ist natürlich nicht notwendig = Bejahung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls; denn es gibt ja noch eine dritte Möglichkeit zwischen beiden, die aus der Negation des absoluten Freiheitsgefühls ebensogut folgen kann, nämlich relatives Freiheitsgefühl verbunden mit relativem Abhängigkeitsgefühl. Jene Negation der absoluten Freiheit bedeutet also keineswegs, daß unsere ganze Selbsttätigkeit in absolutem Maße «von anderswoher» ist, sondern nur, daß wir aus dem relativen Verhältnis zwischen Freiheit und Abhängigkeit nie herauskommen“ [4].

Doch folgen wir Schleiermachers Darlegungen weiter. Auch nachdem so das Gefühl mit Inhalt reichlich ausgestattet ist, ist es immer noch «das» Gefühl, das einfach d a ist, als Voraussetzung jeglichen Bewußtseins, ohne Bewegung, weder der Steigerung noch der Differenzierung, noch gar der Selbstkritik fähig. Es ist ja „in uns gesetzt wie in der Wahrnehmung die Dinge in uns gesetzt sind“, nur mit dem Unterschied, daß das, wodurch es gesetzt ist, kein Veränderliches ist, wie dort, sondern ein immer sich selbst Gleichbleibendes und immer Gegenwärtiges. Um nun aber doch Bewegung in dieses Ruhende hineinzubringen, wird festgestellt, daß das religiöse Gefühl nie isoliert, sondern immer „an anderem“ sei. „Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl an sich betrachtet ist ganz einfach, und auch der Begriff desselben bietet keinen Grund zur Verschiedenheit dar. Da aber die fromme Erregung immer nur in der Vereinigung jenes Gefühls mit einem sinnlichen und wirklichen Selbstbewußtsein ist und das Sinnliche als ein unendlich Mannigfaltiges angesehen werden muß: so bietet uns dieses den Grund dar zur Verschiedenartigkeit, in welche sich die frommen Er-

[4] Heim, S. 370.

regungen gestalten“ [1]. Es liegt nahe, diese Beziehung zwischen dem Latenten und den Aktualisierungen mit dem Kantschen Apriori in Beziehung zu bringen, und es ist überaus wahrscheinlich, daß Schleiermacher etwas Derartiges vorgeschwebt hat. Wenn wir Sigwarts Beobachtungen folgen, versteckt sich hinter diesem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl nichts anderes als das Fichtesche Ich[2], die produktive Phantasie. In einem späteren Zusammenhang werden wir zwingend auf diese Hypothese geführt werden. Aber der Unterschied zwischen dem Gefühl und einem Apriori oder auch jenem Ich ist nun der, daß diesen beiden Begriffen die Spontaneität eigen ist, daß das Apriori eine Synthesis schaffende Potenz bedeutet, während das Schleiermachersche Abhängigkeitsgefühl ausdrücklich als reine Passivität bestimmt ist, also nie „in Kraft“ treten kann, sich nie „betätigt“, wenn ein Anreiz dazu erfolgt, da es ja das Gegenteil von Tätigkeit ist. Es ist im Apriori dieser synthetische, aktive Charakter, der gerade, gegenüber der Sinnlichkeit, das Wesen des Geistigen ausmacht, den unendlichen Reichtum seiner Gestaltungen bedingt und als bewegendes Prinzip der Krisis wirkt, während das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ein inhaltloser, ruhender Zustand ist, weshalb es seine Bewegung wie seine Inhalte erst aus der Sinnlichkeit empfangen muß. Schleiermacher hat dies natürlich selbst empfunden; gesteht, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl „kein wirklich zeiterfüllendes Bewußtsein“ sei und, ohne seine Verbindung mit dem Sinnlichen, nur «unisono mittönen» könnte — man erinnere sich an unseren «Kombinationston» [3]! Während nun aber die Verbindung mit der Sinnlichkeit aus den Schwierigkeiten heraushelfen sollte, läßt sie diese in Wirklichkeit erst recht scharf hervortreten.

Zuerst setzt die weitere Entwicklung ganz unbesehen voraus, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl enthalte in sich die Möglichkeit, stärker oder schwächer, kontinuierlicher oder diskontinuierlicher aufzutreten [4], was nach Definition unmöglich ist. Es mag — um Schleiermachers Bild etwas weiter auszuführen — beim Orgelspiel das Manualspiel für reicheren Inhalt und Bewegtheit sorgen, — dies wäre die Rolle der Sinnlichkeit —, aber damit ist nicht gegeben, daß das Pedal — das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl — etwas anderes vermöchte als

[1] Gll[1] S. 70. [2] Sigwart, S. 856. [3] § 5, 4. [4] § 5, 4.

„unisono mitzutönen". Die Dynamik, die Rhythmik und Melodik des Pedalspiels könnte nur daher kommen, woher es selbst kommt; die Bewegtheit des Gefühls müßte also aus dem Gefühlsgrund, aus dem Absoluten selbst kommen, was aber, nach Schleiermachers eigenem Zugeständnis, durch seinen Begriff des Absoluten ausgeschlossen ist. Dieser Sachverhalt wird aber unter komplizierten Formeln verborgen.

Im Verlauf der Darlegungen wird aber noch eine weitere folgenschwere Manipulation im Versteckten vorgenommen: Es wird auf das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl das Entwicklungsschema angewandt. „Wenn das sinnliche Selbstbewußtsein die tierähnliche Verworrenheit ganz ausgestoßen hat: so entfaltet sich eine höhere Richtung gegen den Gegensatz, und der Ausdruck dieser Richtung ist das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl" [1]. Das ist nun wirklich keine geringe Neuigkeit! Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, die reine Passivität — ist: eine Richtung, oder wenigstens Ausdruck einer Richtung. Und zwar eine höhere Richtung! Es wird also nicht nur produktiv, sondern auch selektiv, richtung g e b e n d , normativ. Doch wird der Gedanke an das letztere sorgfältig ferngehalten. Jede Erinnerung an Norm, Gesetz, Entscheidung würde zu sehr an die Formen des objektiven Bewußtseins erinnern. Es bleibt also nur das naturalistische Entwicklungsschema. Also: „es e n t f a l t e t s i c h eine höhere Richtung." Der Entwicklungsgedanke als deus ex machina — und überdies, man bedenke: Entwicklung, Richtung im Indifferenzpunkt von Wissen und Wollen, in jenem Bewußtsein, wo alle Gegensätze, und damit auch alles Werden von vornherein ausgeschlossen ist! Diese seltsame Abirrung von der ursprünglichen Konstruktion ist nur begreiflich unter der Voraussetzung, daß hier eine dem Zusammenhang fremde Gedankenreihe sich störend eindrängt, oder vielleicht, obschon von Anfang an vorhanden, erst hier zum Vorschein kommt. Hier ist es denn, wo jene Idee von Sigwart nicht mehr von der Hand zu weisen ist, daß hinter dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl nichts anderes stecke als die produktive Phantasie, das «Ich» der Fichteschen Spekulation. Denn dieses ist ein schaffendes, zielstrebendes, zu einem «höheren» sich entfaltendes Prinzip, das Prinzip der Geistwerdung selbst.

[1] § 5, 3.

Zur Evidenz gelangt aber diese Vermutung erst vom letzten Punkt aus, wo das subjektive Gefühl in ein objektives umschlägt, in der im § 4 formulierten Theorie vom «Woher» der schlechthinigen Abhängigkeit, oder vom Gott-im-Bewußtsein. „Wenn man Schleiermachers Sätze über Phantasie und Gefühl (aus der Aesthetik) nicht zu Hilfe nimmt, so wird es nie deutlich werden können, warum er mit solcher Sicherheit verlangt, das «Woher» des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls sei im Selbstbewußtsein mitgegeben. Eine verstandesmäßige Reflexion, was denn allein übrig bleibt, hat die unmittelbare Notwendigkeit nicht“ [1]. Nur der Phantasie kommt das zu. Die »Aesthetik«, Ausgabe von Lommatsch, gibt hierüber klaren Aufschluß. Das Selbstbewußtsein, heißt es hier, ist ein geistiges, also Tätigkeit, denn das Wesen des Geistes ist „Selbsttätigkeit“. Geist ist „immer produktiv“. Passivität gibt es gar nicht, nur ihre gehemmte Produktivität. Man vergleiche damit, was oben über das Selbstbewußtsein gesagt worden ist! „Leidend ist das Tote, der Geist dagegen ist durchaus lebendig und tätig.“ Das Selbstbewußtsein findet sich nun in seiner Freiheit, in seiner Produktivität gehemmt. Das Bewußtsein dieses Gehemmtseins oder So-Gewordenseins ist das Gefühl. Die Hemmung aber findet statt an einem Produktiven, das auch als sogewordenes produktiv ist. Diese individuelle Produktivität ist: die Phantasie, die Kunsttätigkeit im weitesten Sinn. Gefühl und Phantasie gehören also streng genommen zusammen — man erinnere sich dessen, was die Reden über Anschauung und Gefühl sagten — und darum, wie es die «Philosophische Sittenlehre» ausführt: Kunst und Religion. Gefühl ist gehemmte Phantasie. „Wie die Hemmung der Phantasie durch äußere Eindrücke sie veranlaßt Gegenstände zu fixieren zu objektiven Anschauungen, so gibt sich dieselbe Hemmung in sich selbst reflektiert als Gefühl kund“ [2]. „Wenn die Glaubenslehre von der Tätigkeit der Phantasie schweigt, wenn sie sagt, das Gefühl sei auch als Bewegtwerden nicht vom Subjekt bewirkt, sondern komme nur im Subjekt zustande, es gehöre ganz der Empfänglichkeit an . . . so ist dies offenbar darum geschehen, um das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl möglichst rein und sicher aus dem allgemeinen Wesen des Gefühls als seinem Kern herauszuschälen; während die früheren Bearbeitungen der Ethik in

[1] Sigwart, S. 853. [2] Sigwart, S. 843.

dieser Beziehung unbefangener im individuellen Symbolisieren immer Gefühl und «synthetische Kombination» unterscheiden und damit auch zwischen Religion und Kunst den engen Zusammenhang heraustreten lassen, den ihrerseits die Glaubenslehre Ursache hatte, in den Hintergrund zu stellen“ [1]. „Die Gründe liegen nahe, aus denen Schleiermacher die Aussagen des Gefühls nicht als Produkte der Phantasie bezeichnen wollte — wir erinnern uns, daß er es in R[1] noch tat —, aber eine Reihe von Sätzen (der Glaubenslehre) wird doch nur dann verstanden, wenn man diesen Zusammenhang beachtet“ [2]. Als das Bewußtwerden der Schranke der Selbsttätigkeit ist das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl = Individualitätsbewußtsein. Dies ist der Religionsbegriff der «Ethik»: „individuelles Erkennen“. Vor allem läßt sich nun ohne Mühe verstehen, daß dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl als objektives Korrelat das Gottesbewußtsein als sein «Woher» entspricht. Es ist dies „eine unwillkürliche Projektion durch die Hemmung bedingt und hervorgerufen“. „Wie die Welt nur der Spiegel unseres Denkens, so ist Gott nur das Spiegelbild unseres Ich als absolutes von unserem Ich als beschränktem. D a r u m gehören Gottesbewußtsein und Selbstbewußtsein so eng zusammen, darum muß jedes wahrhaft menschliche Selbstbewußtsein religiös sein und darin liegt es auch, warum wir Gott immer als Ich nach Analogie unseres Ich vorstellen.“ „Der Mensch wird sich der Natur seines Geistes bewußt, seine eigene Vernünftigkeit wird ihm objektiv, wenn er sich im Schema der Einheit denkt, die er selbst ist: dies Schema ist Gott“ [3]. Wir werden später noch mehrmals Anlaß haben, uns über das Verhältnis zwischen diesem höchsten Selbstbewußtsein und dem Gefühl genauer zu unterrichten. Für jetzt genügt uns die Einsicht, daß wir, wo vom Woher des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls die Rede ist, mit beiden Füßen auf dem Boden der Ichspekulation, der Immanenzphilosophie, des Ontologismus stehen [4]. Von jeder Stufe des Selbstbewußt-

[1] Sigwart, S. 844. [2] Sigwart, S. 844; s. unten S. 111 ff.
[3] Sigwart, S. 856.
[4] Man macht sich die Sache allerdings leicht, wenn man damit, daß Schl. als das Woher des s. A. »Gott« bezeichnet, den «Objektgehalt» und die objektive Beziehung des s. A. für nachgewiesen hält, wie Wobbermin dies tut (Syst. Th., II, S. 124). Es ist uns nie eingefallen, zu bestreiten, daß Schl. «Gott» als Korrelat des s. A. setze. Aber daß bei Schl. Gott nur

seins, sagt die Psychologie, ist „ein Uebergang" zur Religion möglich „durch die reine Einkehr des Subjekts bei sich selbst"[1]. In ihm findet sich etwas, dem es sich nicht entziehen kann, eine Richtung (s. o. S. 68) auf Aufhebung des Gegensatzes, jene „ursprüngliche Richtung auf das Unendliche". Ganz richtig stellt ein Forscher den Zusammenhang her: „Man wird diese Sätze nur verstehen, wenn man Religion nicht als ein einzelnes Gefühl nimmt, sondern als den einheitlichen Grund aller Gefühle, als das Ichgefühl, als unmittelbares Selbstbewußtsein"[2], und zwar so wie wir von Sigwart darüber belehrt worden sind. Es liegt also vor uns ein leicht modifizierter Fichteanismus. Es ist das sich selbst suchende Ich, das in Gott sich und in sich Gott findet, und das Gefühl ist dabei, wie in den Reden nur das begleitende. Auf dieses tätige Ich gehen all jene Ausdrücke zurück, die uns so unverständlich waren, wenn sie vom Gefühl gelten sollten: das Absolute als Gegenstand, die Richtung, die Entwicklung, das höhere Selbstbewußtsein, das Woher des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls. Aber mit den Gefühlen der Religion im Sinne der „religiösen Erregungen" hat dieses Gefühl so wenig zu tun, wie das der Indifferenzphilosophie. Hinter dem Begriff des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls stecken also zwei verschiedene spekulativ-ontologische Grundideen: Die der Indifferenzlehre und die des Fichteschen Idealismus[3]. Ohne der Kritik vorzugreifen, möchten wir aber schon hier darauf hinweisen, wie wenig die Schleiermachersche Identitätsphilosophie einen Fortschritt über die Fichtesche hinaus bedeutet. Es ist für die Glaubenslehre äußerst fatal geworden, daß in ihr der produktive Charakter, das Zielen des Ichbewußtseins, das in der Fichteschen Gotteslehre so machtvoll-geistig, wenn auch titanisch-geistig, hervortritt, als unrechtmäßig erworbenes Gut verheimlicht und so mehr und mehr unterdrückt werden mußte,

---

als Korrelat des Gefühls erscheint, beweist eben, daß er unter Gott etwas ganz anderes versteht als der Christ, nämlich den immanenten Ichgrund. Die «Beziehung» ist die der mystisch-spekulativen Identität.

[1] An allen diesen Aussagen, die die eigentlichen Schlüssel zur Religonsphilosophie Schleiermachers sind, gehen Schleiermacherverteidiger wie Wobbermin arglos vorüber mit Berufung auf das «Sendschreiben».

[2] Huber a. a. O.

[3] Wie beide in Schleiermachers System verbunden sind und wie sie sich zu seiner mystischen Religion verhalten, darüber siehe das 14. Kapitel.

so daß für die Religiosität nur noch die passive Kehrseite des an sich aktiven Vorgangs zurückblieb, weil nur so die gedachte Unabhängigkeit der Spekulation gegenüber — und auch das nur scheinbar — gewahrt werden konnte. Die Glaubenslehre ist, von dieser Seite aus betrachtet, verstümmelte Ichphilosophie; das Gefühl, der bloß zuständliche Niederschlag, die geringere Hälfte, wird zum Ganzen. Wir werden auf Schritt und Tritt wahrnehmen können, wie die Glaubenslehre, sofern vom schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl ausgegangen wird, eine verschlechterte, subjektivierte Immanenzphilosophie darstellt, wobei bald das Schema der Indifferenz oder Neutralität (als Stetigkeit), bald das der Ichspekulation (als «Richtung» und «höheres Selbstbewußtsein») zugrunde gelegt wird. Immer aber geschieht das Abstandnehmen vom Geistverständnis des Idealismus in der Richtung zum Naturalismus hin, da das Ichbewußtsein, die Grundlage des Ganzen, nur nach seiner passiv-zuständlichen Seite hin zur Geltung gebracht werden soll.

Es wäre also etwas naiv, zu glauben, daß man mit der Formel: Schleiermacher versteht unter Religion das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit, wirklich etwas erkannt habe. Denn in dieser scheinbar einfachen Formel haben wir den feinsten, konzentriertesten Extrakt aus den verschiedensten, kompliziertesten und widersprechendsten Denkinhalten vor uns.

Es ist ein durch und durch künstliches und spekulatives Gebilde. Es hat also — das sei vor allem klar gemacht — nichts zu tun mit jenem Gefühl der unbedingten Ehrfurcht, das man so oft in Schleiermachers Formel hineingelegt hat. Denn jenes ist e i n ganz bestimmtes Gefühl, von anderen Gefühlen charakteristisch verschieden, nicht aber «das» Gefühl, das die «Dialektik» der «Glaubenslehre» gleichsam als Betriebskapital zur Verfügung stellt. Jenes Gefühl der Ehrfurcht kennt natürlich auch Schleiermacher sehr wohl und beschreibt es in feiner Analyse im Zusammenhang seiner «Psychologie». „Was wir in der einfachsten und allgemeinsten Weise durch den Ausdruck Andacht bezeichnen, ist ein ebensolches sich selbst einem Anderen untergebenen Finden, ein in der Unerschöpflichkeit seines Gegenstandes gleichsam Untergehen und doch wieder von demselben Angezogenwerden. Es ist ein Sichverlieren ins Unendliche mit dem Bewußtsein verbunden, daß hier eine jede Reaktion völlig . . . u n s t a t t h a f t ist“ (Psychologie, ed.

George, S. 211). Das ist eine überaus zutreffende Beschreibung des religiösen Grundgefühls der Ehrfurcht; sie könnte von einem unachtsamen Leser leicht verwechselt werden mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl, während doch zwischen beiden eine ganze Welt liegt. Hätte Schleiermacher mit dieser Auffassung der Religion Ernst gemacht, so wäre seine Glaubenslehre ebenso anders herausgekommen, als Reformation und Romantik auseinanderliegen. Denn die Glaubenslehre sagt, genau besehen, gerade das Gegenteil: Eine jede Reaktion sei nicht «unstatthaft», sondern unmöglich. D. h. Voraussetzung der Religion ist nicht — wie dort in der Psychologie — etwas, das uns als Norm gegenübertritt und sich an unser Anerkennen wendet und Gehorsam fordert, sondern ein passives Beeindrucktwerden von einem Tatsächlichen, bei dem das Subjekt sich völlig passiv verhält. Sein Inhalt ist nicht ein „Untergehen und doch wieder Angezogenwerden", nicht eine solche geistig freie Beziehung des Gehorchens und Liebens, nicht die Anerkennung einer Befehlsgewalt, einer Autorität, eines Liebens werten, sondern ein: Es ist so, die Allkausalität, die Konstatierung, daß „hier jede Reaktion ausgeschlossen" ist. Dort, in der Psychologie, ist „das Andere" das erste, ein Gegenüber, zu dem ich aufschaue; und aus diesem Wissen um ein-Anderes-als-sich-selbst ergibt sich erst jenes Gefühl: Reaktion ist «unstatthaft». Hier aber, in der Glaubenslehre, bleiben wir innerhalb des Subjektes und schließen bloß durch Reflexion auf einen Gegenstand, ein «Woher», das in diesem Gefühl sich ankündet. Es darf aber getrost die Behauptung gewagt werden, daß die Glaubenslehre nie den Einfluß hätte haben können, den sie tatsächlich ein Jahrhundert lang ausübte, wenn nicht immer wieder in die Formel «schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl» jenes ganz andere Gefühl der Ehrfurcht hineingelesen worden wäre[1].

[1] Das geschieht auch von seiten Wobbermins (ThLZ 1924, S. 243, und vor allem Syst. Theologie II, S. 106 ff.), wenn er im schl. Abhängigkeitsgefühl das «Gott-Schöpfer-Mensch-Kreatur-Verhältnis» ausgedrückt glaubt. Für Schleiermacher gibt es keinen Schöpfer, da Gott und Welt korrelativ sind (vgl. dazu unten Teil IV, Kap. 14 zu Schöpfer). Gewiß ist das schl. Abhängigkeitsgefühl eine religiöse Größe, aber keine dem christlichen Glauben, sondern der Mystik zugehörige; aber der Ausdruck dieser religiös-mystischen Urempfindung im Begriff des s. A., wie ihn die Gll. formuliert, ist ein hochkompliziertes Kompromißgebilde und hat

Als ausdrücklich festgestellter Inhalt des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls bleibt nichts anderes übrig als die Idee der Allkausalität. So bestimmt ist das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zwar nicht mehr ganz das, wozu es in der «Dialektik» gemacht worden war. Aber da es dort als Ort der Indifferenz der Gegensätze ein mathematischer Punkt von rein konstruktiver Realität war, und als solcher natürlich keinen bestimmten Inhalt hatte, mußte für das Inhaltlose etwas Inhaltliches eingesetzt werden, und da bot sich als nächstes Analogon zur Indifferenz die Allkausalität dar. Zwar wird auch diese Konzeption, wie wir sahen, nicht rein festgehalten, sondern durch jenes Prinzip der Richtung, den Ichwillen Fichtes, empfindlich gestört — inhaltlich bereichert! —; aber das Entscheidende bleibt die Allkausalität. Das zweite aber, was, obschon mit diesem ersten im Widerspruch, festgehalten wird, ist dies, daß das religiöse Bewußtsein nicht nur Kausalität oder Passivität zum Inhalt habe, sondern selber etwas verursachtes und rein passives sei. Es ist Subjektivität im Sinn von Zuständlichkeit, Zumutesein. Religion ist ein Erleiden, das am ehesten mit der Empfindung verglichen werden kann, ein passives Beeindrucktwerden, eine Gegebenheit, die selbst ein Gegebenes widerspiegelt. So mußte Religion gefaßt werden, sollte es mit den beiden Antithesen ernst gelten: Religion ist kein Wissen, d. h. kein Bewußtsein von etwas anderem-als-ich; Religion ist kein Handeln, d. h. kein Inbewegungsetzen des Willens, kein Entscheiden und Gehorchen. Der Religionsbegriff der Glaubenslehre ist also keine bedauerliche Abirrung des Denkers Schleiermacher von einer früheren lebensvolleren Auffassung der Religion. Vielmehr ist er das allerdings sehr seltsame Produkt eines grandiosen Versuches, die subjektivistische Religionsauffassung konsequent und rein durchzuführen. Eines Anderen Kraft wäre bei dieser Sisyphusarbeit früher erlahmt, er hätte, früher als Schleiermacher das mußte, Kompromisse gemacht und wäre bei Halbheiten stecken geblieben. Schleiermacher ist zwar auch zu den gewagtesten und wunderlichsten Resultaten gelangt, aber immerhin: Die Bewunderung vor der Energie und Konsequenz der Denkleistung kann ihm niemand versagen.

---

noch weniger als jene religiöse Empfindung selbst mit dem Kreaturgefühl des Schöpfungsglaubens irgend etwas zu tun.

Haben wir aber einmal verstanden, was der Schaffung dieses neuen Religionsbegriffs der Glaubenslehre für Motive zugrunde liegen, so werden wir nicht mehr in der Lage sein, einen «Abfall», der seit den «Reden» stattgefunden haben soll, zu konstatieren, es sei denn dies ein Abfall, daß man etwas, was früher unbestimmt gesagt wurde, später in bestimmterer, klarer Weise wiederholt. Das aber ist das Verhältnis zwischen Glaubenslehre und «Reden». Die ganze scheinbar so große Differenz beider beruht darauf, daß im Lauf der Entwicklung jene «Anschauung», die allerdings in den «Reden» eine bedeutende Rolle spielte, ausgeschaltet wurde. Aber das geschah durchaus nur, um gerade die Grundideen und -tendenzen der »Reden« reiner durchzuführen: Erstens, um Religion von intuitiver Spekulation (Schelling) fernzuhalten, zweitens, um das Eigentümliche der Religion, ihren Gefühlscharakter, ihre Subjektivität, psychologisch rein heraustreten zu lassen, und drittens aus dem apologetischen Interesse der Sicherstellung der Religion im Gesamtleben der Kultur, was nur durch Nachweis ihrer eigenen Provinz und durch Verankerung in der «Dialektik» möglich war, und dies wiederum konnte nur dadurch geschehen, daß Religion als «das» Gefühl aufgefaßt wurde. Nur auf diese Weise konnte d a s durchgeführt werden, was auch den «Reden» die Hauptsache war: Die Einigung von Gottesbewußtsein und Selbstbewußtsein in der Religion, die Identität, die Mystik.

Aber diese Amputation ließ sich natürlich nicht so ohne weiteres vornehmen. Jenes mystische Gefühl der «Reden» war ja nur verständlich gewesen als subjektiver Reflex eines objektiven Vorgangs: Der Anschauung der Einheit des Universums. Denn „Gefühl ohne Anschauung ist nichts“ [1], hatte es ge-

[1] Mit Recht betont Süskind, daß «das Gefühl», das übrig bleibe, wenn man die Anschauung weggenommen, aus der es sich entwickelt, nichts sei als „eine leere Abstraktion“. Ist Religion n i c h t Anschauung des Universums, während doch der Inhalt der «Reden» gerade darauf beruhte, daß sie es s e i, „so blieb keine andere Möglichkeit, als die betreffenden Ausführungen zurückzunehmen“ (S. 155). Statt dessen aber finde in den späteren Auflagen nur eine Aenderung in den Worten statt. „Genau derselbe Bewußtseinsvorgang, derselbe Bewußtseinsinhalt“, der in R^1 „als ein gegenständliches, nur von einem Gefühl begleitetes Bewußtsein dargestellt“ war, wird jetzt „ausschließlich als Gefühl bezeichnet“. Und Huber bemerkt über dieselbe Unstimmigkeit: So wird dem Gefühl „etwas zugeschrieben, was es nicht leisten kann, ein Auffassen von Objektivem“ (S. 58). Aber

heißen. Sofern nun in jener Anschauung das ästhetische Prinzip gemeint war, sind davon in Schleiermachers späterem Denken wenig Spuren mehr zu finden (immerhin ist es noch vorhanden, wie die Ethik zeigt) [1]. Das andere aber, was Schleiermacher offenbar das wichtigere war, erscheint nun wieder, in Vermummung, in dem ideellen Gehalt des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, das nichts anderes ist, als eine Identitätsphilosophie — die Dialektik selbst — in nuce, allerdings nun dadurch etwas modifiziert, daß der Gedanke der Allkausalität mit dem der Identität in Personalunion («das» Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit) regiert. Dadurch war denn auch die Schwierigkeit wenigstens verdeckt, daß „das Gefühl" zu „frommen Erregungen" werden konnte, und auf „das Gefühl" übertragen wurde, was zwar von jenen Gefühlen der »Reden« (die die Anschauung begleiteten), aber nimmermehr vom Ort der Indifferenz verständlich gemacht werden kann.

Vor allem wird jetzt verständlich werden, warum mit steigender Subjektivierung des Religionsbegriffs das höchste Wissen in der «Dialektik» zu Ehren kam, bis es schließlich als Oberinstanz auch für die Religion betrachtet wurde. Dieses höchste Wissen ist seinem Kern nach gar nichts anderes als die »Anschauung« der Reden. Das Erbe der «Reden» ist in zwei Teile gegangen: In die (ganz subjektive) Religion und in die «Dia-

beide Denker haben nicht bemerkt, daß jene «Anschauung» ebensosehr als Interpretation des Gefühls, wie das Gefühl als Begleiterscheinung der Anschauung verstanden werden kann, d. h. daß Pantheismus und Mystik nur die zwei Seiten einer und derselben Erscheinung sind. Der ungebrochene Rationalismus Süskinds zeigt sich in der Bemerkung: es könne doch nicht „eine religiöse Anschauung geben, ohne daß ihr zugleich ein bestimmter Begriff des Verhältnisses von Endlichem und Unendlichem, also auch eine metaphysische Grundanschauung zugrundeliege" (S. 22).

[1] Wie wenig der Sache nach sich seit der Ersetzung der Anschauung durch das Gefühl im Schleiermacherschen Religionsbegriff verändert hatte, zeigt die Aufzählung der Merkmale, die Süskind von der Schellingschen Anschauung, also vom Prinzip der bewußten Identitätsspekulation gibt: Sie ist die höchste Erkenntnis, fällt außerhalb des Bewußtseins, enthält kein Objekt, ist Identität von Ich und Nichtich, ist unmittelbare Erkenntnis. Ob dieses schließlich Gefühl oder Anschauung heißt, kommt wohl so ziemlich auf eins hinaus. Jene spezifisch ästhetische Anschauung des Individuellen als des gegenwärtigen Unendlichen tritt allerdings zurück hinter der metaphysischen Auffassung des Individuellen als notwendige Beschränkung des Absoluten, aber einen wesentlichen Unterschied bedeutet das von unserem Gesichtspunkt aus nicht (s. Kap. 13, III).

lektik», die nichts anderes als eine eigentümlich modifizierte Alleinheitslehre darstellt. Darum „bilden die beiden Funktionen zusammen die höchste Stufe des Daseins“ (s. o. S. 21). Darum und insofern ist die Religion autonom, und besteht zwischen Religion und Philosophie jene prästabilierte Harmonie. Darum ist der Inhalt von beiden dasselbe, „nur hat es der Philosoph in der Betrachtung (Anschauung!) und der Religiöse im Leben“ (s. o. S. 21). Denn in der Tat: Die Identitätsphilosophie ist die Philosophie des Mystikers und die Mystik die Religion des Identitätsphilosophen. Darum begreifen wir auch, daß die Glaubenslehre aus dem Gefühl durch Reflexion herausgeholt werden kann, und daß ihre Bilder dasselbe besagen, was die Begriffe der Philosophie. Sie sind ja aus einem Stamm gewachsen, wie sie zuerst, in den «Reden», noch eins waren. Diese Einheit gilt aber, das versteht sich jetzt, nur von der Religion, die Mystik, und nur von der Philosophie, die Identitätslehre ist. Nur die Religion, die Mystik ist, verträgt, ja verlangt es, als reine Subjektivität aufgefaßt zu werden. Nur sie erlaubt aber auch, daß die Wahrheitsfrage in einem System des höchsten spekulativen Wissens erledigt werde, und erkennt darin sich selber. So ist der Religionsbegriff Schleiermachers der Schlüssel zum Verständnis seines Vermächtnisses, und das Vermächtnis erklärt uns die Tatsache, warum die Religion so unbekümmert der Erörterung der Wahrheitsfrage zusieht. Denn schließlich: Gefühl ist alles, Name ist Schall und Rauch.

II. Teil

RELIGION UND GLAUBE.

6. Kapitel

DIE VERKENNUNG DES LOGOS.

I. Glaube ist: Vernehmen des Wortes.

„Alles Forschen nach Wahrheit in der Religion ist blinder Glaube“ [1]. Die Unterscheidung von wahr und falsch ist eine solche, „die sich nicht sonderlich eignet für die Religion“. Denn sie „gilt nur da wo man es mit Begriffen zu tun hat“. „Unmittelbar in der Religion ist alles wahr, denn wie könnte es sonst geworden sein? Unmittelbar aber ist nur was noch nicht durch den Begriff hindurchgegangen ist, sondern rein im Gefühl erwachsen“ [2]. Religion soll „sich nicht in dieses Gebiet versteigen, Wesen zu setzen . . . und ewige Wahrheiten auszusprechen“ [3]. Diese Entgegensetzung von Religion und Gedanke, unmittelbarem Erleben und Wissen-von-einem-Andern, ist, wie wir sahen, einer der unbedingt festen Züge in Schleiermachers Religionslehre. Es ist die konsequente Formulierung der allgemeinen modernen Anschauung, daß Religion «Erleben» und nicht «Wissen», reine «Innerlichkeit» und nicht Anerkennung einer an uns herangebrachten «Lehre» sei. Wie es ein neuester Wortführer sagt: „Religion ist nicht eine Meinung über Gott, Welt und Natur, sondern ein Erlebnis, das Leben Gottes in mir.“ „Der überweltliche Gott interessiert uns nicht. Was uns religiös beschäftigt, in Leidenschaft und Leben versetzt, ist nicht er, sondern der innerweltliche und an ihm wieder der innermenschliche Gott . . . (die) Bewegungen der Seele, die bis ins Herz Gottes hineinfluten.“ Das aber ist »irrational«, das Gegenteil alles begrifflich Ausgedrückten und Ausdrückbaren,

[1] Tagebücher, bei Dilthey im Anhang. [2] R 63. [3] R¹ 43.

das Gegenteil von Dogma, Lehre, Katechismuswahrheit, das Gegenteil von jenem Pochen auf Wahrheit überhaupt, das die Menschen trennt, während das echte religiöse Gefühl die Menschen aller Völker und Zeiten miteinander verbindet, weil es nach nichts fragt als danach, ob die Empfindung echt sei oder bloß künstlich angelernt. In der Religion selbst „ist alles eins und alles wahr“ [1], aber wahr in einem Sinn, der viel mehr mit künstlerischer als mit der objektiven Wahrheit der Wissenschaft etwas zu tun hat. Alles wahrhaft Echte, das ist ganz Individuelle, ist Religion [2]. Das Innere der Kunst ist Religion und das Aeußere der Religion ist Kunst, weshalb sie beide in ihrem Verhältnis zur Offenbarung eins sind. „Die Kunstdarstellung vermittelt das Offenbarungsverhältnis“, wobei Offenbarung „nicht irgend etwas übernatürliches“ [3] bezeichnen kann, — nicht Mitteilung eines übernatürlichen Wissens —, sondern lediglich „den unmittelbaren Ausdruck des Gefühls.“ Darum gehört alles was Anspruch macht, objektive, in einem Sein außer mir begründete Wahrheit zu sein, alles Wissen oder Idee, nicht der Religion selbst an. „Die Idee Gottes — hörten wir — rechne ich nicht mit zur Frömmigkeit.“ Denn sie gehört zum „gegenständlichen Bewußtsein“, während Religion reines Selbstbewußtsein ist. Um diese These reinlich durchzuführen, hat Schleiermacher seine Anschauungen über die Religion weitergebildet, bis sie sich schließlich in jener berühmten Formel: Religion ist Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit kristallisierten. Die Behauptung: Religion ist Gefühl, und die andere: die Idee Gottes rechne ich nicht mit zur Frömmigkeit, gehören so notwendig zusammen wie links und rechts. Sie sind Korrelate. Es sollte nicht nötig sein, dies besonders hervorzuheben. Aber leider beweist uns die Geschichte des religiösen Denkens im letzten Jahrhundert zur Genüge, wie wenige von denen, die getrost mit Schleiermacher A sagen, den Mut haben, mit ihm auch B zu sagen, d. h. wie viele von denen, die seine Formel: Religion ist unmittelbares Bewußtsein, kein Wissen, annehmen, trotzdem getrost weiterfahren von „religiöser Erkenntnis“ und „religiösen Wahrheiten“ zu fabulieren. Sie sind gerade darin keine echten Schüler Schleiermachers, daß sie nicht wie er, sich rastlos bemühen, die Halbheiten in ihrem Denken zu überwinden. Sie bleiben auf halbem

[1] R[1] 64. [2] Ethik § 255. [3] § 183.

Wege stehen und bilden sich ein, gerade damit «Schleiermacher korrigiert» zu haben.

Daß sie auf halbem Wege stehen bleiben und sich nicht getrauen, mit ihrem Meister bis zum Ende zu gehen, ist allerdings begreiflich genug. Sie sehen, daß dieses Ziel ein ganz anderes ist als das des Glaubens, den sie mit Hilfe Schleiermachers zu interpretieren meinten. Sie würden vielleicht, angesichts der Bedenklichkeit dieses Zieles, Schleiermacher überhaupt die Gefolgschaft aufkünden, wenn nicht die Angst vor dem Intellektualismus sie ihm immer wieder in die Arme treiben würde. »Intellektualismus« ist das rote Tuch, das ihnen die Besinnung raubt. Wo überhaupt versucht wird, über göttliche Wahrheit zur Klarheit zu kommen, da wittert man schon Orthodoxie oder Rationalismus. Man läßt sich durch jene antiintellektualistischen Argumente Schleiermachers (s. o. S. 37 f.) sachte in seine Mystik hineinziehen, bis man plötzlich vor Konsequenzen steht, die man nicht mehr zu ziehen wagt. Ohne weiteres setzt man alles Wissen von Gott einem kühlen intellektuellen Verhältnis zu einer Lehre gleich und ist nicht imstande, die Frage in Erwägung zu ziehen, ob nicht am Ende jener theologische Intellektualismus eine bloße Entartung einer ganz anderen ursprünglicheren Haltung der Wahrheit gegenüber sein möchte. Wir haben schon darauf hingewiesen, wie kurzatmig Schleiermachers Beweisführung gerade in diesem Punkte ist, während er sich sonst sehr wohl aufs Beweisen verstand — und wir begreifen dies bei ihm sehr wohl, weil ihm diese Argumente nur Mittel zum Zweck waren, weil seine subjektivistische Auffassung der Religion ganz unabhängig von ihnen ist, und sie ihm nur als Sprungbrett in seine Mystik hinüber dienen müssen.

Diese seine Grundanschauung der Religion ist es auch, die es ihm möglich machte, so leicht über die Widersprüche zwischen seinem und dem biblisch-reformatorischen Denken hinwegzukommen, während er sich doch als Sachverwalter eben jenes Glaubens gab. Denn alles in Gedanken Geformte war ihm von vornherein nicht wesentlich religiös, und die Uebereinstimmung seines Empfindens mit dem evangelischen war ihm wie allen christlichen Mystikern ein Axiom. Wem in der Religion „alles eins und alles wahr“ ist, wird über Gegensätze innerhalb der Religion selbst schwer zu belehren sein, und wird umgekehrt — mit den Mystikern aller Zeiten — diese Versuche als Beweis

unterreligiöser Intoleranz abschätzen. Die Einheit alles religiösen Empfindens stand ihm axiomatisch fest; auf die Differenzen der Lehre konnte und wollte er kein Gewicht legen. Darum war es ihm möglich, sich als christlicher Theologe zu fühlen, und als großer freier Geist sich leichten Herzens über Gegensätze der Lehre — und mochten sie noch so fundamental sein — hinwegzusetzen, wofür nicht nur die «Reden», sondern auch die «Glaubenslehre» ein bedenklich-großartiges Dokument sind. Wäre er mit seinen angeblichen Autoritäten — der Bibel und den reformatorischen Bekenntnissen — etwas weniger «frei», etwas mehr autoritätsgläubig verfahren, wenn auch nur in dem Sinn, wie Lessing von seinem Autoritätsverhältnis zu Aristoteles spricht; hätte er, wie Lessing, erst dreimal an sich gezweifelt, ehe er über das widersprechende Zeugnis seiner »Autoritäten« hinweg seine eigene Ansicht ernstnahm; ja hätte er auch nur mit offenerem Ohr hingehorcht auf ihr Kerygma, so hätte ihm auffallen müssen, wie der von ihm verurteilte »Intellektualismus« durchaus schon dem Neuen Testament — von den Reformatoren zu schweigen — hätte zur Last gelegt werden müssen. In der Bibel Alten und Neuen Testamentes ist der Mittelpunkt von allem, die Voraussetzung für alle Verkündigung: daß Gottes Erkenntnis der Weisheit Anfang sei, daß objektivste, sachlichste, von aller subjektiven Zuständlichkeit des Empfängers freieste Wahrheit das wichtigste Anliegen des Menschen sei, daß Glaube aus der Verkündigung der Wahrheit erwachse und in einem neuen Denken (*μετανοια*) bestehe, einem neuen Denken „über Gott, Welt und Natur", während vom Fühlen und Erleben so gut wie nicht die Rede ist. In der Bibel wie für die Reformatoren ist Offenbarung allerdings gerade das, was Schleiermacher ablehnt: Mitteilung eines wunderbaren, übernatürlichen Wissens von Gott und göttlichen Dingen, und der Glaube nichts anderes als das Fürwahrhalten dieser göttlichen Mitteilungen im Gegensatz zu menschlicher Erfahrung und Verständigkeit. Darin sieht man heute ja wohl allgemein etwas klarer, und es stehen deshalb sowohl der Apostel Paulus wie die Reformatoren im Geruche eines theologischen Intellektualismus und ist die historische Theologie bemüht, hinter ihre „paulinische Theologie" oder „rabbinischen Anschauungen" auf das „Wesentliche", ihr religiöses Erleben zu dringen. Man kann aber aus jenem für unser modernes Empfinden peinlichen Re-

sultat der Geschichtsforschung auch die entgegengesetzte Folgerung ziehen, daß vielleicht gerade unser Erlebnissubjektivismus der Irrtum sein könnte, und daß jener scheinbare Intellektualismus mit dem nichts zu tun hat, was das Wort in seinem rechtschaffenen Gebrauche meint. Hier also muß offenbar unsere Besinnung einsetzen.

Was ist die «Religion», die Schleiermacher, nach Beseitigung alles Erkenntnisinhaltes, als das Unmittelbare, Ursprüngliche, Innerliche übrig behält? Die «Reden» geben darauf die Antwort: Anschauung der Einheit des Universums und das Gefühl der Einheit mit ihm, das Erlebnis der Alleinheit jenseits aller Gegensätze. Später heißt es, etwas straffer subjektiv: Gefühl, also Einheit mit dem Absoluten, dem transzendentalen Grund alles Seins und Denkens, Einheit schlechthin, Ruhe, Herausgehobensein aus aller Bewegung und allem Gegensatz, also auch aus aller Beschränktheit, Bewußtsein absoluter Einheit und Unendlichkeit. „Der mehr als menschlichen Lebensmacht, die er um und über sich walten und bis in sein persönliches Leben hinein sich ausbreiten fühlt, möchte in Stunden höchster Erhebung der Mensch nicht wie sonst wohl sich gegenüberstellen, sondern in inbrünstigem Ueberschwang, alle Schranken durchbrechend, zu voller Vereinigung sich ans Herz werfen.“ Diese Beschreibung des religiösen Erlebens ist nach Sinn und Ausdrucksweise identisch mit der Quintessenz der «Reden» und dem was mit dem „religiösen Gefühl“ der Dialektik gemeint ist; sie stammt allerdings nicht von Schleiermacher, sondern ist die Beschreibung, die Rohde uns von der Dionysosmystik der alten Thraker gibt. Es wäre ein Leichtes, zu all jenen «Definitionen», die die «Reden» von der Religion geben (s. o. S. 49), die z. T. wörtlich übereinstimmenden Parallelen aus der Mystik aller Zeiten und Völker anzuführen, sei's aus Indien, Persien oder Griechenland, und es dürfte schwer halten, auch nur ein einziges Merkmal zu nennen, durch das sich die Bekanntheit mit Christus als ein neues Element der uralten Mystik gegenüber verriete. Religion definiert als Gefühl der Einheit mit dem Weltgrund und Bewußtsein der Verschmelzung mit dem Unendlichen ist schlecht und recht vor- und außerchristliche Mystik.

Die Formulierung: schlechthinige Abhängigkeit weicht allerdings etwas von den bisherigen ab, indem sie an Stelle des

ruhenden Grundes die absolute Wirkung, an Stelle des Bewußtseins der Alleinheit das der Allursache setzt. Da aber ausdrücklich diese Allursache von allen uns bekannten Ursachen unterschieden wird [1], und sich das religiöse Gefühl auf die Ursache, die jenseits des Gegensatzes von Ursache und Wirkung, von Freiheit und Abhängigkeit liegt, bezieht, ist der Unterschied doch mehr nur ein scheinbarer, ein Unterschied der Worte mehr als der Sache. Das geht auch daraus hervor, daß Schleiermacher gleichzeitig an der Glaubenslehre, an der letzten Fassung der «Reden» und an der «Dialektik» arbeitete, und die verschiedenen Formeln ausdrücklich miteinander in eins setzte. Jedenfalls so viel ist sicher: Daß keine dieser Formeln — sei's die der Einheit oder die der Unendlichkeit oder die der Allkausalität — über den Naturbegriff hinausgeht. Obschon der transzendente Grund, das «Woher» der schlechthinigen Abhängigkeit, deutlicher als das «Universum» der «Reden», von der Welt unterschieden wird, kann diese Unterscheidung für die Religion nicht fruchtbar gemacht werden. Denn jenes Gefühl ist, wie sein Grund, bestimmungslose Einheit, es ist jenes unisono Mittönende, das erst durch die Sinnlichkeit, also durch das Weltbewußtsein zum Bestimmten wird, so daß alle Bestimmungen nicht aus ihm, sondern aus dem Umkreis der Sinnlichkeit genommen sind. Dementsprechend finden wir, daß alles, was die Einleitung der Glaubenslehre vom religiösen Leben, von der „Mannigfaltigkeit der religiösen Erfahrung" zu sagen weiß, sich auf Ausdrücke beschränkt, die dem Gebiet des Naturgeschehens entnommen sind. Seine allgemeine Entstehung — wenn man überhaupt von einer solchen sprechen könnte — ist beschrieben in jener Formel: „In uns gesetzt, wie durch die Wahrnehmung die Dinge in uns gesetzt

[1] Ich stimme mit Wobbermin (a. a. O. II, S. 128) überein, daß zwischen dem schlechthinigen (religiösen) und jedem andern Abhängigkeitsgefühl „nicht nur ein gradweiser, sondern ein qualitativer Unterschied" bestehe. Aber wer die Dialektik kennt, der weiß, daß dieses Abhängigkeitsgefühl nichts anderes ist als das subjektive Korrelat der Aufhebung der Weltgegensätze im Absoluten. Das Schwanken zwischen den Begriffen «Grund» und «Ursache» stammt aus dem pantheistischen Substanzbegriff, der das Jenseits von Geist und Dinglichkeit bezeichnet. Sofern aber das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl bestimmt ausgedrückt wird, wird immer auf die Kategorie Kausalität und zwar ausdrücklich Naturkausalität zurückgegriffen.

sind.“ Es ist reines Erleiden, wie die Empfindung, nur daß hier jegliche Selbsttätigkeit ausgeschlossen ist. „Das Fühlen ist nicht nur in seiner Dauer als Bewegtwordensein ein Insichbleiben, sondern es wird auch als Bewegtwerden nicht von dem Subjekt bewirkt, sondern kommt nur in dem Subjekt zustande“, „es gehört ganz und gar der Empfänglichkeit an“ (Glaubenslehre § 3, 3). Vom gewöhnlichen Kausalbewußtsein unterscheidet es sich nur dadurch, daß es von der Totalität, nicht von Einzelnem gewirkt ist. Während es vom Bewußtsein der Freiheit qualitativ verschieden ist, unterscheidet es sich von dem der Abhängigkeit nur quantitativ, was auch in seinem Namen zum Ausdruck kommt. Kausalität aber ist, daran kann keine Quantitätsbestimmung etwas ändern, der Begriff des Dings, der Natur, das Verhältnis, das uns als Ding mit anderen Dingen verbindet, das dingliche, das im strengen Sinn geistlose Verhältnis. Hat doch Schleiermacher selbst es einmal ausgesprochen: daß Geist „reine Tätigkeit“ sei, und die Stufen der Passivität die der Geistlosigkeit seien. Sofern wir unter dem Gesichtspunkt: kausal bewirkt, aufgefaßt werden, sind wir selber, so wie das uns Bewirkende, als Dinge aufgefaßt.

Wenn Schleiermacher gelegentlich dagegen protestiert, daß sein «Urgrund» mit dem Inbegriff aller wirkenden Kräfte, und das «schlechthinige Abhängigkeitsgefühl» mit dem natürlichen Abhängigkeitsgefühl verwechselt werde, so hat er dies «Mißverständnis» selbst verschuldet. Auf den transzendenten Grund ließ sich eben die Kategorie Kausalität (auch absolute Kausalität) gar nicht anwenden, so wenig wie irgendeine Kategorie unseres Denkens. Da er es aber doch tut, um überhaupt Bestimmung und Lebendigkeit in das Bestimmungslose und Tote zu bekommen, hat er selbst den Uebergang zum Naturbegriff vollzogen.

In derselben Richtung weist die Bestimmung, daß Gott im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl in uns «gesetzt» sei mit derselben brutalen, unwidersprechlichen, platten Tatsächlichkeit, wie Empfindungen, z. B. Druckempfindungen, in uns gesetzt sind. Es bleibt da der aneignenden Freiheit nichts zu tun übrig. Weder der synthetische Akt der Erkennens, noch der ethische Akt des Anerkennens, auch nicht jenes Bewußtsein: „Reaktion ist unstatthaft“, hat hier Raum. Denn dem Gefühl ist jegliche Selbsttätigkeit genommen. Es kann ihm nichts übrig

bleiben, als „unisono" im Chor der tausend Stimmen des Lebens seinen Ton „mittönen" zu lassen: Alles ist von Gott gewirkt, wobei auch «Gott» nichts anderes heißt, als eben die Einheit dieser Allursache. Das aktive, das bestimmende, Mannigfaltigkeit, Reichtum schaffende Prinzip, ist hier — nicht etwa die synthetische Funktion des Geistes, sondern — die Sinnlichkeit. Wir ahnen schon hier die Konsequenzen für das Problem der Individualität und der Persönlichkeit! Es ist darum auch nicht verwunderlich, daß der ganze Reichtum dessen, was die christliche Glaubenslehre als Heilslehre vor uns entfaltet, hier auf einen äußerst dürftigen dynamischen «Prozeß»[1] reduziert ist, wo mit einigen wenigen physikalischen Bildern alle Ausdrucksmöglichkeiten erschöpft sind.

Das ganze Glaubensleben erschöpft sich ja in der Verbindung jenes Unisono-Gefühls mit der Sinnlichkeit, also in «Erregung», «Mischung», «Entmischung» oder «Scheidung», «Zusammengehen», «Auseinandertreten». Die maßgebende Kategorie der Kausalität schließt andere Beziehungen aus. Denn wenn das Gefühl selbst „gesetzt ist wie die Dinge gesetzt sind", können auch nur die Beziehungen stattfinden, die zwischen Dingen stattfinden: das Nebeneinander, Ineinander, Durcheinander, das Mittönen, Verschmelzen und Insichverschlingen. Schleiermacher bleibt darin, von einigen Seitensprüngen abgesehen, merkwürdig konsequent. Er begnügt sich, unter dem Zwang der einmal angenommenen Kategorie, auch mit der einzigen Differenzierung, die hier möglich ist: stark und schwach, lang- und kurzdauernd, Leichtigkeit und Gehemmtheit des Inkrafttretens, kurz die Beschreibung entspricht durchaus der Grundlegung, daß es sich um einen «Prozeß», einen dynamischen Vorgang handle, auf den also nur die Ausdrücke Anwendung haben, die überall im Gebiet kausalen Geschehens Anwendung haben, Verlangsamung und Beschleunigung, Verstärkung und Abschwächung. Auf diese rein quantitativen Größen wird, von Ausnahmen abgesehen, all jenes Leben, das die evangelische Dogmatik unter den ungeheuer qualitativ-gemeinten Worten: Sünde, Buße, Vergebung, Rechtfertigung, Erlösung, Wiedergeburt usw. begreift, zurückgeführt, indem — wie wir im dritten Teil ausführlich zeigen werden — zuerst alles auf die «Erlösung»

[1] Ueber die beherrschende Stellung des Dynamismus im Denken Schleiermachers s. das 14. Kapitel.

reduziert, und diese, ganz im dynamischen Schema, als leichteres Hervortreten und Stärkerwerden des höheren gegenüber dem sinnlichen Bewußtsein dargestellt wird.

Nur an einem Punkt wird dieses naturalistische Schema durchbrochen, indem das Wort «Beziehung», in zweierlei Sinn gebraucht, einen Rest von Geistigkeit einzuschmuggeln erlaubt. Beziehung kann entweder subjektiv — als Beziehungsetzen, also als Akt der Synthesis — oder objektiv als in Beziehung Gesetztes — aufgefaßt werden. Die Beziehungen der Mathematik z. B. sind, objektiv, die dürftigsten, weil bloß räumlich-quantitativ; aber als Akt des Synthesis schaffenden Geistes ist Mathematik reiche, freie Betätigung des Geistes. Im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl kann vom letzteren, vom Beziehungsetzen nicht die Rede sein, weil dies Sache des Denkens und freie Tätigkeit ist. Denken und Beziehungsetzen sind identisch, und machen, beide Worte in ihrem Vollsinn genommen, den Geist selbst aus. In den entscheidenden Deduktionen Schleiermachers gehen nun diese beiden Begriffe beständig ineinander über und verbreiten dadurch einen Schein von Geistigkeit über das, was als dynamischer Prozeß nicht geistig sein kann (vgl. § 5, 4). Doch, zur Ehre der Konsequenz Schleiermacherschen Denkens sei es gesagt: es handelt sich mehr nur um einen Hauch oder Schimmer. Der Substanz nach bleiben die rein quantitativen, dynamisch-mechanischen Bilder maßgebend.

Es könnte nun ein gutmütiger Leser all diese kritischen Darlegungen als Pedanterie auffassen und etwa einwenden: „Natürlich redet Schleiermacher in sachenhaften Bildern, denn unsere ganze Sprache erlaubt uns nichts anderes. Er meinte aber doch geistige Vorgänge." Selbstverständlich, werden wir antworten. Das mißliche aber ist, daß Schleiermacher selbst das Geistige unter Kategorien stellt, die es ihm weiterhin verwehren, das Geistige geistig zu verstehen. Dieses: Etwas Geistiges meinen und doch es dinglich fassen, ist nichts geringeres als die allgemeinste Formel der ganzen Geistesgeschichte und insbesondere der Religionsgeschichte. Natürlich «meint» auch die Naturreligion «eigentlich» Gott, aber sie «faßt» ihn unter naturhaften Kategorien, und darum ist ihr Gott nicht Geist. Wie sehr sich Schleiermacher durch seine eigenen Kategorien zwingen läßt — das ist die Größe seiner D e n k leistung! — zeigt sich eben gerade darin, daß er, dem eine unbeschränkte

Mannigfaltigkeit der Anschauung geistigen Lebens vor Augen stand, er der große Sprachmeister, als der er sich in seinen Frühwerken gezeigt, er der größte Redner seiner Zeit, den Reichtum religiösen Lebens in jene wenigen physikalischen Formeln bannen und aus diesem äußerst dürftigen Vorrat seine ganze Glaubenslehre bestreiten mußte, wie er es tatsächlich, dank seiner Denkergenialität, tat und konnte.

Der Grund hievon ist: der selbstaufgelegte Zwang der Kategorie Kausalität. „Wer A sagt muß B sagen", falls er kein Schwätzer ist. Wer einmal diese Brille aufsetzt, kann nichts anderes mehr als «Natur» und «Prozesse» mit ihren bloß quantitativen Gestaltungsunterschieden sehen. Wie sehr aber dadurch die Substanz der Schleiermacherschen Glaubenslehre betroffen wird, werden wir später nur in allzureichlichem Maße zu beobachten Gelegenheit haben.

Man hat etwa geltend gemacht, die «Reden» seien in dieser Beziehung besser dran als die Glaubenslehre. Sofern dort das Aesthetische mitspielt, mag das zutreffen. Für den religiösen Kern aber dürfte höchstens der Unterschied in Betracht kommen, daß dort die lebendige, organische Natur die Bilder liefert, hier die physikalische, und daß von den zwei zusammengehörigen Momenten: zeitliches Erlebnis und: Voraussetzung alles Bewußtseins das erstere stärker betont wird als später. Aber der Unterschied ist doch mehr nur ein gradueller, nicht größer als der zwischen Universum und Allkausalität, zwischen Empfindung und Gefühl. Auch in den «Reden» handelte es sich ja schon um „das sich gleichbleibende Wesen der Religion", demgegenüber aller scheinbare «Inhalt» mit seiner Mannigfaltigkeit nur «Anlaß» der Erregung ist. Das Unisono des mystischen Gefühls ist dort nur unter reicherer Rhetorik verborgen, und die Tatsache, daß es die Sinnlichkeit ist, die für die Mannigfaltigkeit besorgt ist, macht dort noch dem Denker weniger Skrupeln als hier, wo «höheres» und «niederes» Bewußtsein deutlich in ein Verhältnis der Unterordnung getreten sind. Das Schema aber ist dasselbe: Ein unbestimmbares Gefühl der Einheit mit dem All, das durch Sinnlichkeit erregt wird.

Fragen wir aber, warum denn Schleiermacher zur inhaltlichen Bestimmung seines bestimmungslosen Allgefühls nach dieser geistfremden Kategorie Kausalität griff, so muß die Antwort

lauten: Weil er nur so die erste Antithese rein durchführen und dem Denken, dem Wissen-von-Anderem, aus dem Weg gehen konnte, weil er nur so den Subjektivismus seiner Religionsauffassung rein — oder doch einigermaßen konsequent — durchführen konnte. Mit anderen Worten: Dieser Naturalismus ist die unvermeidliche Folge der Auffassung: Gefühl ist alles, Name ist Schall und Rauch. Dem «Namen», dem inhaltbestimmten Glauben, dem Glauben, dessen Inhalt Wort ist, kann man nur entsagen um den Preis, daß man sich einer Mystik ergibt, deren Ende notwendigerweise Verdinglichung des Geistes ist. Entweder die Mystik, oder das Wort.

Das Wort ist die Grundtatsache der menschlichen Existenz, das was sie menschlich macht. Nicht der Vernunft, sondern dem Wort gehört diese erste Stelle zu. „Der Mensch ist nur Mensch durch die Sprache; um aber die Sprache zu erfinden, müßte er schon Mensch sein." Sie ist's, die „als Gesetz die Funktionen der Denkkraft bedingt, so daß das erste Wort schon die ganze Sprache antönt und voraussetzt". „Die Sprache muß als unmittelbar in den Menschen gelegt angesehen werden; denn als Werk seines Verstandes in der Klarheit des Bewußtseins ist sie durchaus unerklärbar. Es hilft nicht, zu ihrer Erfindung Jahrtausende und abermals Jahrtausende einzuräumen . . . Damit der Mensch nur ein einziges Wort wahrhaft, nicht als bloßen sinnlichen Anstoß, sondern als artikulierten, einen Begriff bezeichnenden Laut verstehe, muß schon die Sprache ganz und im Zusammenhange in ihm liegen. Es gibt nichts Einzelnes in der Sprache, jedes ihrer Elemente kündigt sich nur als Teil eines Ganzen an. So natürlich die Annahme allmählicher Ausbildung der Sprachen ist, so konnte die Erfindung (die eben darum keine menschliche Erfindung ist) nur mit einem Schlage geschehen" (Humboldt)[1]. Die „Sprache ist die Mutter der Vernunft und Offenbarung, ihr A und O" (Hamann)[2].

Das Wort ist mehr als die Vernunft, weil im Wort zum Ausdruck kommt, daß der Mensch die Vernunft nicht als Eigen-

[1] Sprachphilosophische Werke, herausgegeben von Steinthal, S. 51. Auf die propädeutische Bedeutung der Hamannschen und Humboldtschen Sprachphilosophie für das Verständnis des Glaubens bin ich durch Ferdinand Ebner, „Das Wort und die geistigen Realitäten", aufmerksam gemacht worden. Einige Kritiker aber haben die Bedeutung dieser philosophischen Propädeutik für meine Theologie stark überschätzt.

[2] An Jacobi, Gildemeister IV, S. 166.

besitz, sondern als Geschenk hat. „Es braucht keine Deduktion, die genealogische Priorität der Sprache vor den 7 heiligen Funktionen logischer Sätze und Schlüsse und ihre Heraldik zu beweisen. Nicht nur das ganze Vermögen zu denken beruht auf der Sprache, sondern Sprache ist auch der Mittelpunkt des Mißverständnisses der Vernunft mit sich selbst" (Hamann) [1]. „Alles was der Mensch am Anfang hörte, mit Augen sah, beschaute und seine Hände betasteten, war ein lebendiges Wort; denn Gott war das Wort. Mit diesem Worte im Munde und im Herzen war der Ursprung der Sprache so natürlich, so nahe und leicht wie ein Kinderspiel" (Hamann) [2]. In der Tat: „Die Sprache ist auch der Mittelpunkt des Mißverständnisses der Vernunft mit sich selbst." Geist ist nur wo Wort ist.

Seichtester Biologismus und Evolutionismus hat unserem Geschlecht das Verständnis für diese Urtatsache aller Menschlichkeit zerstört, und das Wort, den Schöpfer des Geistes, zum bloßen Beiprodukt der natürlichen Entwicklung und zum zufälligen Ausdrucksmittel psychologischer Vorgänge gemacht, und die Romantik hat sich — das ist ihre große Sünde — ihm darin angeschlossen, oder ihm Vorspanndienste geleistet, in ihrer Angst vor dem Intellektualismus. Intellektualismus ist — das sei hier mit programmatischer Schärfe ausgesprochen — Entartung des Wortes, Wort das seinen Ursprung und Sinn nicht mehr kennt. Romantik aber ist Reaktion auf diese Entartung, die mit ihr das Wort selbst angreift und damit das Rückenmark des Geistes verletzt oder zerstört. Da wir alle romantisch oder naturalistisch infiziert sind, müssen wir uns das Verständnis für das Wort erst wieder mühsam erringen.

Die nächste Annäherung an das «Wort» ist der «Sinn». Das möchte noch unserem wortfremden (und gerade darum auch so «wort»reichen) Zeitalter einleuchtend gemacht werden, daß nur das Sinnvolle geistig ist. Was keinen Sinn hat, ist Un-Sinn und damit etwas Unmenschliches. Sinn aber ist Zusammenhang. Nur was Zusammenhang hat, ist sinnvoll. Zusammenhanglose Rede ist sinnloses Geschwätz, zusammenhangloses Handeln läßt uns sofort auf geistige Gestörtheit schließen. Sinn ist der Zusammenhang oder die geistige Einheit in der Mannigfaltigkeit. Einheit im Mannigfaltigen aber «gibt» es nicht, es sei

[1] Ebenda, S. 177. [2] Ebenda, S. 178.

denn durch einen Akt der Zusammenhangerfassung, den synthetischen Akt des Geistes. Zusammenhang gibt es nicht als brutale Tatsache. Beim Zusammenhang endet vielmehr alle Brutalität der Tatsächlichkeit, alle platte Gegebenheit. Zusammenhang «gibt» es nur für den schaffenden, besser: für den nachschaffenden, den sinnerfassenden Geist. Sinn kann nur tätig und frei angeeignet werden, er kann nicht «gesetzt» sein „wie Dinge in uns gesetzt sind durch die Wahrnehmung", er ist nie «da» mit der blinden, stumpfen Unausweichlichkeit, mit der Druckempfindungen in uns «gesetzt» sind. Sinn ist nur da, wo ein sinnerfassender Geist jene Verbindungslinien, die das Einzelne zum Ganzen, die Satzelemente zum Sinnganzen, die Einzeltatsachen zum klaren Tatsachenzusammenhang oder Gesetz verbinden, nachzeichnet, sie durch «Nach-denken» erkennt. Sinn gibt es nur da, wo man nach-sinnt oder sich besinnt. Ueberall wo Sinn aufleuchtet, wo Besinnung stattfindet, und nur da, gibt es geistiges Leben. Dieser Sinn stellt sich uns dar in zwei Formen: in der spielenden und in der ernsten.

Jedes Kunstwerk ist ein Sinnganzes, eine Einheit von Mannigfaltigem, und es ist gerade diese Einheit im Mannigfaltigen, die wir genießen. Wo „das geistige Band fehlt" und man „nur die Teile in der Hand hält", ist Geist und Geistesfreude nicht dabei. Weder ist es die sinnliche Mannigfaltigkeit an sich, noch auch die Idee als abstrakte Einheit an sich, sondern eben das Durchdrungensein des Mannigfaltigen vom Zusammenhang des Ganzen, was das Kunstwerk ausmacht. Ebenso sprechen wir in der Wissenschaft von einer Erkenntnis, von einem Erkannt- und Verstandenhaben nur da, wo in das Chaos sinnlicher Eindrücke Zusammenhang gebracht wird, und so ein (relativer) Kosmos entsteht. Dieses Zusammenschauen von einem «Gesichtspunkt» aus nennen wir: deuten. Wo die sogenannten Tatsachen ungeordnet, wie in eine Schüssel zusammengeworfen, vor uns liegen, erkennen wir vorerst noch nichts. Chaos ist dunkel, es ist nicht «einleuchtend», denn nur der Sinn kann einleuchten. Im Künstlerischen wie im Wissenschaftlichen fällt das Einleuchten und Sichberuhigenkönnen zusammen mit dem Bewußtsein der Notwendigkeit. Nur das Notwendige erfreut, nur das Notwendige ist «richtig». Der Geist sucht diese Bindung, er findet sich selbst nur in diesem Gebundenwerden. Das Finden der notwendigen Zusammenhänge oder Einheiten macht das

Wesen des intellektuellen und künstlerischen Genies oder der ästhetischen Freiheit aus. Aesthetisch ist Wissenschaft und Kunst in dem Sinn, daß sie beide rein betrachtend sind (Theorie, Theater).

Sie sind ein freies Spielen mit dem Geist, Selbstgenuß des Geistes in dieser Freiheit. Darum sind sie objektivierend. Der Geist sieht sich wie in einem Schaufenster. Darin eben ist er «betrachtend». In beidem ist der Mensch «außer sich»; sich selbst vergessen ist die Form des intellektuellen wie des künstlerischen Schaffens. Darum gerade ist es nur Spiel, nicht Ernst. Es beruht alles auf einem «W e n n». Wenn du erkennen willst, dann so! Die Notwendigkeit des Schaffens ist eine bloß hypothetische.

Dieses Verhältnis ändert sich im Ethischen mit einer plötzlichen, unbegreiflichen Wendung. Auch das Ethische hat es mit dem Sinn zu tun. Es ist nichts gut, was unsinnig ist, und den Charakter des Sittlichguten bekommt eine Handlung erst durch den Sinn, durch den Zusammenhang, in dem sie gewollt ist. Was der Besinnungslose tut, was nicht so «gemeint» ist und wo also jener innere Zusammenhang fehlt, das scheidet für die ethische Beurteilung aus. Auch im Ethischen also ist der Sinn das Grundfaktum. Aber das Neue ist dies: daß die ethische Notwendigkeit nicht wie die ästhetische eine bloß hypothetische ist, sondern eine «kategorische». Das Spiel wird zum Ernst. An die Stelle des «Wenn du tun willst» tritt das: «Tue du jetzt!» Die Dringlichkeit und das Persönlichwerden der Nötigung ist das Merkmal des Ethischen. Man kann nicht mehr mit dem Sinn spielen, wann und wielang einem beliebt, sondern man wird vom Sinn oder Gesetz gleichsam angefallen und stillgestellt: So sollst du jetzt. Während vorher der Sinn, die Idee, das Gesetz, gleichsam in einer himmlischen Sphäre thronte, und es dem Menschen freistand, zu ihr hinaufzusteigen und die Idee in ihrer ruhenden Schönheit anzuschauen und zu genießen oder nicht, tritt hier der Sinn, als Gesetz des Guten, aus seiner Reserve heraus, geht auf den Menschen los, faßt ihn, faßt dich in deiner konkreten Einzelheit. Wie ein Wachtposten ruft er dich an und reißt dich aus der Stille des Dahinlebens heraus. Erst jetzt wird der Sinn ernst, denn jetzt wird das ganze Leben unter seine Botmäßigkeit gestellt. Es gibt keine moral holidays. Der Sinn erhebt Anspruch auf die ganze Exi-

stenz. Der Uebergang vom Aesthetischen zum Ethischen ist der, daß der Sinn aus meinem Spielzeug zu meinem Meister wird, d. h. daß e r jetzt gilt und nicht mehr ich. D. h. erst jetzt wird der Sinn Sinn, das Gesetz Gesetz, und erst recht wird hier das B e - s i n n e n und die G e - s i n n u n g höchster Maßstab der Menschlichkeit. Menschlich wird das Handeln erst durch die Besinnung auf jenen Sinn, durch das Warum, den Beweg g r u n d seines Wollens, durch „die Gedanken des Herzens" (Mc 7, 21).

So ist also der Sinn die Klammer, die alles Geistige zusammenhält. Der Sinn ist das Objektive, die Besinnung und Gesinnung, dieses Handeln-unter-dem-Sinn, und Handeln-auf-den-Sinn-hin, das Subjektive. Durch diese Richtung-auf-den-Sinn wird die Existenz menschlich-geistig. Geist ist nur dort, wo der objektive gültige Sinn gesucht wird, das was «recht» ist, was unabhängig von allem Zufall und aller Willkür und Begehrlichkeit zusammen g e h ö r t , was «sich gehört», das objektiv Notwendige. Es ist das große Paradox — das kein Paradoxenschleifer erfunden hat, sondern das jeder wahrhaftige Mensch findet —, daß es Freiheit nur da und nur in dem Maße gibt, als diese objektive Notwendigkeit oder Wahrheit gefunden wird. „Die Wahrheit wird euch frei machen." Nur wer „nicht anders kann", handelt frei und menschlich. Nur im Sinn ist der Widerspruch von Notwendigkeit und Freiheit zu lösen. Nur dort ist das Müssen kein Zwang und die Freiheit keine Willkür. Denn es ist der Zwang, der nur der freiesten Entscheidung zugänglich ist, dem freien Denkwollen, dem das Notwendige notwendig ist durch «Einleuchten». Den Gedanken- und Besinnungslosen hält ein ganz anderer Zwang, der Zwang der U r s a c h e , nicht des Grundes, der Naturzwang, der „gezwungene Zwang".

Geist ist Sinnsetzung; das ist das Gemeinsame des göttlichen und menschlichen Geistes. Daß auch der Mensch Sinn setzen kann, das ist seine Anteilhabe am göttlichen Geist, die imago dei, das Gottesebenbild. Das ist die pensée, auf der nach Pascal die grandeur de l'homme beruht, das was der Idealismus seit Plato als das Wesen der Humanität, die göttliche Würde des Menschen und den Ursprung seiner Freiheit kennt. Aber m e n s c h l i c h e r Geist ist — gerade als „schöpferisches", geniales Denken — immer ein Nach-denken, ein Nachzeichnen

vorgezeichneter Linien. Dieses Denken ist nicht im absoluten, sondern nur im relativen Sinn schöpferisch, setzend. Es ist nicht sowohl Sinnschaffung als Sinn-nachschaffung, nicht sowohl Sinnsetzung als Sinnempfang. Das ist der Punkt, wo das philosophische Denken schwankend wird und als spekulativer Idealismus den Menschen in hochmütiger Verblendung an die Seite Gottes stellt. Er will nicht recht anerkennen, daß der Mensch Sinn e m p f ä n g e r, nicht Sinn s c h a f f e r ist. Der Punkt aber, wo dieses Mißverständnis ausbricht, ist das Verständnis des Wortes. Logos ist dem Griechen — und Idealisten — das immanente Prinzip, das worüber der Mensch als Mensch verfügt, die Vernunft. In sich selbst hat der Mensch den Zugang zu den höchsten Höhen und den tiefsten Tiefen. Im Monolog des Denkens steigt er auf zu den göttlichen Sphären; durch verinnerlichende Besinnung (anamnesis) gelangt er zum göttlichen Wissen und damit zur Erlösung. Zeitlos ist sein Logos, zeitlos und „icheinsam" sein Denken, eine rein innerliche Angelegenheit des einsam Denkenden, den alles Wissen um ein Geschehen und ein Draußen nur stören könnte. Hier gibt es keine Anrede, kein Gespräch, kein wirkliches Wort.

Vernunft aber als Sinn-empfang, Logos als wirkliches Wort, Wissen von Gott als Mitteilung von Gott aus: das charakterisiert den Menschen als endliches Geschöpf. Erst dadurch, daß er auf das Hören angewiesen ist, erkennt er die Grenze zwischen sich und dem Schöpfer, anerkennt er sein Nichtgottsein. Das Wort Logos im griechischen Sinn, d. h. als Gedanke, schafft jenes „Mißverständnis der Vernunft mit sich selbst", den Hochmut der sich selbst genügenden Vernunft und den Unernst des sich selbst genügenden Denkens. Das Wort aber, der dem Menschen mitgeteilte, gegebene Sinn, der Sinn, der ihm von außen, nicht von innen, aus dem Zufällig-Geschehenden, nicht aus dem Ewig-Seienden zukommt, der wirklich auf ihn zukommt, nicht aus ihm h e r a u s kommt, das Wort als Anspruch und Offenbarung reißt ihn heraus aus seinem Gott-Wahn und aus seiner Denkeinsamkeit. Das Wort ist die Tatsache, die beides gleichzeitig deutlich macht — und beides begründet —: daß wir als Menschen Geistwesen, aber endliche Geistwesen sind.

Im Sittlichen fällt die Entscheidung. Denn das Sittliche ist im höchsten Maße zweideutig. Einerseits ist es kaum möglich, seinen Sinn anders zu bezeichnen wie als: Wort. Es ist ja der An-

spruch, der Imperativ, das Angeredetwerden, was das Sittliche ausmacht. Ideen schreiten nicht auf mich zu. Darum sind sie zeitlos und sachlich. Der sittliche An-spruch aber packt mich persönlich und macht mich erst zur Person. Ich, im menschlichen Sinn, bin ich erst dadurch, daß ich jenen Anspruch vernehme als das ihm ver-antwortliche Subjekt. Das Gespräch hat begonnen. Der An-spruch heischt Ant-wort. Der Blitz aus der Ewigkeit schlägt ein in der Zeit, und der Einschlagsort heißt: der Augenblick. Das Vernehmen wird akut, das Wort wird unerhört zudringlich. Das Gewissen ist die Grenze der Immanenz. Denn daß ich mich selbst anspreche, ist doch wohl kein verständiger Gedanke mehr. Und doch: Könnte das Gute nicht mein Gesetz, könnte der Gesetzgeber nicht das intelligible Ich sein? Die Zweideutigkeit wird erst aufgehoben im Bewußtsein der Sünde und Schuld. Da erst steht mir der gesetzgebende Wille als der andere gegenüber, da fallen Frage und Antwort erst hoffnungslos auseinander.

Da erst wird der Traum einer autonomen Humanität und Ethik, einer autonomen Kultur und immanenten Entwicklung zum Göttlichen ausgeträumt. Da wo der Mensch, vom göttlichen Gebot angerufen, dem Anrufenden gegenübersteht als der der nicht antworten kann, weil er nichts hat als seine Schuld.

Und ebenso ist das Umgekehrte Wahrheit: so erkennt sich der Mensch erst dort als sündig und schuldig, wo ihm Gott selbst als der Andere gegenübertritt in seinem Wort, in seiner Anrede. Mit der Schulderkenntnis wird es in der immanenten Vernunfterkenntnis — auch wenn sie noch so religiös ist — nie ernst. Es kann nie ernst werden. Die Immanenz des Göttlichen schließt die Ernsthaftigkeit der Krisis, der Scheidung aus. Erst das Wort, das „zufällig", das mit der ganzen Irrationalität des Tatsächlichen, des Gegebenen an mich herantretende Gotteswort, das Wort der Gottesoffenbarung in der Zeit, vermag beides: mir meine Schuld zu offenbaren und sie zu lösen. Nur als dieses zeiternste, „von außen" an mich heran-kommende Gotteswort ist es wirkliches Wort und ist wirklich Gottes. Nur es macht mich — als geistendlich — wirklich persönlich und zeigt mir Gottes Persönlichkeit, das Wort, das auf die zeitliche Tatsächlichkeit der Sünde Bezug hat, das Wort eines neuen Bundes, der Rückruf, das Wort der Vergebung und Erneuerung, das, ebenso unbegreiflich wie die Sünde selbst,

als das umgekehrte Irrationale Tatsache ist: Das Evangelium, das mit göttlicher Autorität gesprochene Wort der Vergebung und Erneuerung, der Rückruf, der neue Bund. Nur dieses Wort kann die Sinnlosigkeit des Sinnvollseinsollenden aufheben, nur das Fleisch gewordene Wort Gottes selbst. Daß dieses Wort tatsächlich gesprochen sei, ist das Evangelium; daß dieses Wort die Wahrheit selbst sei, das ist der Glaube. „Im Anfang war das Wort, und Gott (von Art) war das Wort. Dasselbe war im Anfang bei Gott. Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht und ohne dasselbe ist nichts gemacht was gemacht ist. In ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen" (Joh 1, 1 ff.). „Er hat uns gezeugt durch das Wort der Wahrheit" (Jac 1, 18). Und Christen sind „die da wiedergeboren sind aus dem Wort Gottes" (1 Pet 1, 23). Je mehr der Geist als Geist verstanden wird, desto höher steigt die Bedeutung des Wortes. „Alles ist durchs Wort gemacht und wiedergeschaffen. Aus dem Wort sind wir geschaffen, zum Wort müssen wir wieder zurückkehren . . . Ad principium a quo processimus est redeundum (Luther) [1]. „Des Glaubens materia ist unser Wille. Die Forma ist, daß man das Wort Christi ergreift, von Gott eingegeben" [2]. „Der rechte Glaube ist nichts anderes, denn glauben was Christus redet und verheißt, daß es wahr und ohne allen Falsch sei" [3]. „Wenn man sich also auf das Wort und Verheißung Gottes von ganzem Herzen erwäget, das heißt Glaube" [4]. „Fidem esse divinae erga nos voluntatis notitiam ex ejus verbo praeceptam" (Calvin) [5]. „Notanda est fidei ad verbum relatio" [6]. „Verbum basis est" [7]. „Der Glaube kommt aus dem Hören, das Hören aber durch das Wort Christi" (Röm 10, 17).

Das Wort Gottes ist der Sinn, als von Gott gegebener und vom Menschen vernommener, nicht als selbstgefundener, sondern als geoffenbarter. Der Sinn, der in Gott allein ist, und durch Gottes Initiative zu uns kommt. Aber nichts destoweniger: es ist Sinn, der enthüllt wird, darum muß das Wort vernommen werden in dem doppelten Sinn: verstanden und angenommen. „Non in ignoratione sed in cognitione est fides" (Calvin) [8]. „Der Glaube ist nichts anderes als Wahrheit im Herzen (veritatem cordis), das rechte Herzensdenken über Gott"

[1] WA. 44, S. 270. [2] EA. 58, S. 380. [3] EA. 5, S. 207.
[4] EA. 4, S. 40. [5] Institutio (Tholuck) III, II, 6.
[6] Ebenda. [7] Ebenda 31. [8] Ebenda 2.

(Luther)[1]. Promissio et fides naturaliter et inseparabiliter cohaerent. Quorsum enim attinet promittere aliquid si non adsit qui credat? Contra quid profuerit fides, si desit promissio? Relativa igitur sunt Promissio et Fides[2]. Die Verheißung, das Wort und der Glaube sind unzertrennlich. Für den Stein gibt es keinen Christus, nur für den Menschen, dem das Wort zu vernehmen gegeben — und nie genommen — ist. Es ist Wahrheit, die offenbar geworden, Wahrheit aber will erkannt sein. Es ist Anruf, Zuspruch, Berufung, Geltendmachung der göttlichen Gedanken, die höher sind als unsere Gedanken, des göttlichen Plans, oder Sinnes, oder Ratschlusses, es ist Mitteilung, die unserem Hören, Verstehen, Erkennen allein zuteil wird und zugut kommt. Das Nichthören und Nichtverstehen ist Zeichen der Verstockung. Gewiß handelt es sich um einen „schöpferischen Vorgang", aber was ist schöpferischer als das Wort, der Ruf, der „ins Dasein ruft". Gewiß handelt es sich nicht um etwas Rationales — d. h. menschlich Gedachtes. Aber was ist irrationaler als das Wort, das all unsere Erfahrungen und unser eigenes Denken außer Kraft setzt und darum nur geglaubt werden kann? „Die Vernunft, Weisheit und Gerechtigkeit des Fleisches und das Licht der Sonne hält Gott für einen dunkeln und finsteren Ort. Aber da kommt das Wort dazu, das leuchtet wie ein Flämmlein mitten in der Finsternis und strahlt seinen Glanz aus durch Lehre und Sakramente; dieselben heißt Gott uns ergreifen. Wenn wir die annehmen, ist uns Gott im Geiste nicht mehr verborgen, sondern nur noch im Fleische" (Luther)[3]. Weil es sich um Gott handelt, weil die Wahrheit allein uns freimachen kann, darum: verbum solum habemus. „Rationem sapientiam justitiam carnis et lumen hoc solis habet Deus pro loco opaco et caliginoso. Ibi vero accedit verbum tamquam flammula lucens in mediis tenebris et spargens radiolos per verbum et Sacramenta, eos jubet appraehendi Deus. Quod si amplectimus tum non amplius nobis est absconditus Deus in spiritu sed tantum in carne"[4]. Nur die Wahrheit macht frei. Denn nur zu ihr hat der Menschengeist ein selbsttätiges Verhältnis. Freilich nicht ein Menschenwort, weder ein geschriebenes noch ein gesprochenes ist damit, als solches, gemeint. Nur wo in, mit und unter dem Menschenwort das Gottes-

[1] Ep. Gal. I, 343.
[2] Opp. lat. III, S. 106.
[3] Uebersetzt nach WA. 44, S. 111.
[4] WA. 44, S. 111.

wort erkennbar wird, nur wo das Menschenwort transparent wird für die göttliche Mitteilung, nur da ereignet es sich, daß jemand «glaubt». Aber eben: Gottes W o r t. Nicht irgendeine Tat s a c h e, sondern nur die T a t sache, die Tat w o r t ist. Alles andere ist gröbere oder feinere Magie, weil sie Gott und unseren Geist in ein Sachverhältnis setzt.

Des Menschen Freiheit und Geistigkeit ruht einzig und allein in seinem Vernehmenkönnen, darin, daß er Wort verstehen, annehmen oder ablehnen kann. Einem Stoß, einer Empfindung gegenüber ist er unfrei, Sache. Die physische Selbstheit des Menschen unterscheidet sich nicht wesentlich von der tierischen, auch seine psychologische Selbstheit nicht. Mensch ist er erst dadurch, daß er den Anruf aus der Ewigkeit hört. Jene Wahrheit schafft erst des Menschen Selbst. Unser Ich ist gegründet im göttlichen Du-sagen, es ist Ant-wort auf diese Berufung. Du bist Mensch als die angesprochene Person, als die zweite Person; und ein Sinn der Existenz kann innerhalb der offenkundigen Sinnlosigkeit des Daseins nur dadurch behauptet werden, daß du den Sinn in Empfang nimmst, den du im Widerspruch mit aller Erfahrung nur glauben kannst. Darum hängt am Wort nicht weniger als alles. „So wenig als man außerhalb Gottes Wort zu Gottes und der Wahrheit Erkenntnis und zum rechten Glauben kommen kann, so wenig ist Trost und Friede des Gewissens außer demselbigen zu finden" (Luther)[1]. „Am Wort Gottes liegt mehr denn an der ganzen Welt"[2]. „Die Seele kann alles Ding entbehren ohne das Wort Gottes, und ohne das Wort Gottes ist ihr mit keinem Dinge geholfen. Wo sie aber das Wort Gottes hat, so bedarf sie auch keines anderen Dings mehr, sondern sie hat in dem Wort genug, Speise, Freude, Lust, Kunst, Gerechtigkeit, Wahrheit, Weisheit, Freiheit und alles Gute überschwänglich"[3]. D a s ist der Glaube, die «Religion» des Alten und Neuen Testamentes, der Apostel und der Reformatoren. Damit ist aber auch ihr Gegensatz zu aller wortfremden, wortverachtenden, ja wortfeindlichen Mystik an der Wurzel aufgedeckt.

Es ist aber damit zugleich auch klargemacht, wie nichtig jene ganze Beweisführung ist, mit der je und je, und besonders bei Schleiermacher, romantisch-mystischer Antiintellektualis-

[1] WA. 39, S. 85. [2] EA. 53, S. 366. [1] EA. 27, S. 178.

mus sein Abrücken vom Wort, von der Gotteserkenntnis begründete. Alles Wissen, hörten wir, sei Sache der Wissenschaft und damit einiger weniger Bevorzugter, der Aristokraten der Gnosis, während dann die Pistis, der Glaube „der christlichen Laien . . . eine unvollkommenere Art wäre, das höchste Wissen zu haben". Allerdings ist das Evangelium durchaus nicht im Rousseau'schen Sinne demokratisch, sondern macht die Unterscheidung zwischen solchen, „denen es gegeben ist die Geheimnisse des Himmelreichs zu verstehen" und „denen draußen" (Mc 4, 11). Es wird auch im Alten und besonders im Neuen Testament anerkannt, daß es Stufen des Gotterkennens gebe, eine größere oder geringere Klarheit und Sicherheit im Verstehen des göttlichen Wortes. Aber diese Unterscheidungen sind trotzdem, nein, weil sie am Wort und an ihm allein orientiert sind, nichts weniger als intellektuell gemeint, in dem Sinn, wie wir heute das Wort intellektuell verstehen. Die rein logisch-formale, die wissenschaftliche Klarheit und Vollendung des Gedankens, die Schleiermacher ohne weiteres als einzige voraussetzt, hat ihren Ursprung in ganz anderen Motiven als im Verstehenwollen des Wortes. Umgekehrt kann die Klarheit, das Verstehen, von dem der Glaube spricht, sich in den verschiedensten logischen Formen, in den verschiedensten Stufen logisch formaler Durchbildung ausdrücken, gerade wie auch die sittliche Klarheit — um dies als Analogie zu brauchen — sich mit den verschiedensten Graden logisch wissenschaftlicher Reflektiertheit verbinden kann. Die Schleiermacherschen Argumente gegen den Intellektualismus sind nur dort angebracht, wo der Versuch gemacht wird, aus dem gewöhnlichen Wissen, in gedanklicher Kontinuität mit ihm, das Wissen um Gott zu entwickeln, also gerade da nicht, wo es sich um das Wissen des Glaubens handelt, das im Bruch mit dieser Kontinuität sich vollzieht. Vielmehr nur dort, wo man Gott beweisen statt ihm glauben will, dort also, wo im ontologischen Schema, spekulativ-identitätsphilosophisch gedacht wird. Sie treffen also am meisten jenes höchste Wissen, das wie immer mit der Mystik, so auch mit der Schleiermacherschen, verbunden ist, um mit ihr zusammen „die höchste Stufe des Daseins" auszumachen, und das dann — wie bei Schleiermacher! — sich zuletzt doch anmaßt, den letzten Spruch über das, was die Wahrheit von Gott sein soll, zu tun. Die Ideale des „rein verstandes-

mäßigen" Denkens sind durch anderes bestimmt, als durch das Merken auf jenen letzten Sinn, der alles Denkens Ursprung, Grund und Krisis ist.

Trotzdem ist auch der Glaube ein Denken, ein Sinnerfassen, nämlich das Erfassen des göttlichen Sinns, das Nachdenken der göttlichen Gedanken, das Sicherkennen unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Berufung. Trotzdem dieses Erkennen mit dem wissenschaftlichen prinzipiell nichts zu tun hat, kommt es doch auch hier gerade auf Klarheit an, und bestimmt die Stufe dieser Klarheit die Stufe der Geistigkeit. Das mögen sich diejenigen, bei denen die Angst vor dem Intellektualismus zu einer Art Hysterie geworden ist, von einem Manne zeigen lassen, den noch nie jemand des Intellektualismus anzuklagen gewagt hat: von dem „großen Irrationalen" Sören Kierkegaard. In seiner „Krankheit zum Tode" zeigt uns dieser größte christliche Denker des letzten Jahrhunderts, wie Verzweiflung und Erlösung, Sünde und Glaube nichts anderes seien als die verschiedenen Arten, „sich vor Gott zu wissen" oder „sich selbst durchsichtig auf Gott zu gründen", Stufen des Selbstbewußtseins im Hinblick auf Gott; und hier wird denn auch mit meisterhafter Psychologie gezeigt, in was für verschiedenen Brechungsmedien sich diese Klarheit, dieses Wissen ausdrückt, ohne daß jene Medien für das Wissen selbst wesentlich in Betracht kämen. Wo kein Denken ist — kein an-Gott-Denken, kein über-sich-Denken —, da ist auch sicher kein Glaube. Denn Glaube ist das Nachsprechen des göttlichen Wortes, das Nachdenken der Gedanken Gottes. Damit ist keineswegs dem wissenschaftlichen Menschen ein Vorzug eingeräumt. Gemessen am Denken des Glaubens ist das sog. wissenschaftliche Denken flach und zum Teil geradezu falsch. Wissenschaftliche Psychologie z. B. ist unendlich flacher als diejenige Dostojewskis; Kierkegaards «Paradox» ist klarer als die seichte Durchsichtigkeit theologischer Positivisten. Jesus preist die Einfältigen gerade darum selig, weil Gott «es» ihnen geoffenbart, weil sie wissen, was die anderen nicht wissen, wie es dann Paulus in I Kor 2 ausführt, daß die Weisen dieser Welt mit ihrer Weisheit nicht fassen, was nur der Glaube fassen — aber eben fassen — kann, weil er von Gott gelehrt, aber eben gelehrt ist. Um Gefühl und Intuition, oder gar um Einfühlung, wie es neuerdings heißt, handelt es sich hier nirgends.

Wenn aber so den „Einfältigen" ihr Recht geworden, darf anderseits nicht verschwiegen werden, daß auch das Evangelium unterscheidet zwischen den Anfängern und den Vollkommenen in der Erkenntnis, zwischen denen, bei welchen alles noch unsicher und unklar ist, und denen, die es — in der Tat — „vollständiger haben". Das Gottesreich i s t aristokratisch, nicht demokratisch organisiert, aber in so paradox-dialektischer Weise, daß wir gut tun, keinen der sonst geltenden Maßstäbe zur Ermittlung des «höher» und «niedriger» für jene Erkenntnis in Anwendung zu bringen.

Von hier aus sollte es auch möglich sein, die beiden Entartungen des Geistverständnisses zu begreifen: Den Intellektualismus und den romantischen Antiintellektualismus, als seinen Schatten. Der Intellektualismus ist die Verwechslung des menschlichen und göttlichen Wortes; entweder in der Form des Dogmatismus, der Orthodoxie, die die göttliche Kundgebung zu einer menschlichen Lehre macht; oder in der Form des Rationalismus, jenes „Mißverständnisses der Vernunft mit sich selbst", wodurch die Wahrheit als Funktion der menschlichen Natur aufgefaßt wird.

Corruptio optimi pessima: Die Orthodoxie, wie sie z. B. das nachreformatorische Deutschland erlebt hat, ist etwas vom Furchtbarsten, was die Annalen der Geistesgeschichte zu verzeichnen haben. Der Katechismusschulmeister hat die Stelle des lebendigen Gottes eingenommen. Das Wunder des Glaubens ist zur Lehrmitteilung, das unter Furcht und Zittern zu glaubende, nur durch ein kühnes «Sicherwägen» zu fassende Wort Gottes ist zum ausgeklügelten, spitzfindigen, aber lehrbaren Dogmensystem geworden; man glaubt nicht mehr Gott, sondern dem Buch. Man glaubt nicht an die Bibel, weil sie von Christus zeugt, sondern an Christus, weil das inspirierte Buch das verlange. Ganz vergessen ist jene Auffassung des Wortes Gottes: „Was Christum predigt wäre apostolisch, wenn es gleich Judas, Hannas, Herodes oder Pilatus täte" (Luther) [1]. Denn es „muß das Wort für sich selbst ohne alles Ansehen der Person dem Herzen genug tun, den Menschen beschließen und begreifen, daß er gleich darinnen gefangen fühlt, wie wahr und recht es sei, wenngleich alle Welt, alle Engel, alle Fürsten der Höllen anders sagten, ja wenn Gott gleich selbst anders sagte" [2].

[1] EA. 10, S. 370. [2] EA. 10, S. 163.

So wird aus dem lebendigen „Wort" eine Wort s a c h e, aus dem freien Zwang der Wahrheit der Zwang der äußerlichen Autorität und aus der Begründung allerpersönlichster Freiheit eine Knechtschaft des Herkommens [1].

Das Wesen dieses — wie jedes — Intellektualismus läßt sich wohl am klarsten machen durch den Gegensatz, den der Kierkegaardsche Ausdruck: „existentielles Denken" bezeichnet. Auch der göttlichen Wahrheit gegenüber ist — mirabile dictu — ein rein «theoretisches», d. h. ästhetisch-betrachtendes Verhalten möglich, durch das die Lebensangelegenheit der Wahrheit zu einem Spiel wird. Es ist vergessen, daß die Wahrheit «mich», diesen einzelnen konkreten Menschen, «an-geht», mich anruft. Aus dem lebendigen Wort wird wieder die ruhende Idee — diesmal das Dogmensystem — dessen Subjekt nicht «ich», sondern ein abstraktes Subjekt, die Gattung, die Wissenschaft, das reine Ich (hier: die rechtgläubige Kirche) ist. Das Wort verliert dadurch seine Dringlichkeit, seinen direkten Ernst. Sobald die Wahrheit spricht, anspricht, Wort wird, ist der An-spruch da, und mit ihm der persönliche Ernst: Du bist der Mann! Jetzt wird die Wahrheitsfrage brennend, Lebensinteresse, Entscheidung über mein Sein und Nichtsein. Das Eis des Intellektualismus ist gebrochen, es handelt sich jetzt um den Sinn meiner Existenz. Man ist immer, in einem persönlichen Ringen, „an der Wahrheit", man spürt ihren heißen Atem, man ist von ihr gepackt und in sie verstrickt, in sie verbohrt, man spürt: es geht um mich, ums Leben, um alles, eben weil es um meine Wahrheit geht. Man muß den Sinn der Wahrheit schon vergessen haben, wenn man sie par distance, im Schaufenster, betrachten kann. Idee kann man allfällig betrachten (Eidos) mit dem uninteressierten Wohlgefallen ästhetischen Genießens — die Distanzbetrachtung der Historie z. B. —; aber Wort, Anspruch kann man nur als persönlichen Namensaufruf hören. Alle göttliche Wahrheit ist appellativ — ich habe dich bei deinem Namen genannt —: Berufung. D i e s Verhältnis wird durch den Glauben an das Wort hergestellt. Es gibt kein Auseinanderfallen der Wahrheits- und der Gewißheitsfrage, denn es gibt keine „objektive göttliche Wahrheit", im Sinn der Distanzbetrachtung. Erkennen heißt hier: Gott redet, der Mensch hört; — hört so, wie der Angeklagte auf den Spruch

[1] Vgl. meine Religionsphilosophie, S. 10 ff.

des Richters, der über Leben und Tod entscheidet, hört. Also nicht das ist der Grund des orthodoxen Intellektualismus, daß «das Wort zu einseitig in den Vordergrund gestellt» wird, sondern im Gegenteil, daß man das Wort vergißt, und daraus ein Nicht-anredendes, eine Sache macht. Ist einmal das geschehen, so kann man es sich leisten, das Denken über alle möglichen und unmöglichen Gegenstände auszudehnen und «theologische Präzisionsarbeit» wie einen subtilen Sport zu treiben. Es wird dann der formale «wissenschaftliche Habitus» Selbstzweck, und unvermerkt wird die göttliche Wahrheit, — ist sie erst einmal Sache geworden — naturalisiert. Die göttliche Wahrheit verträgt auf die Dauer das Gedankenspiel nicht. Entweder bricht durch die orthodoxe Schale wieder der Gottesernst hindurch, oder dann geht der Prozeß von der Orthodoxie weiter zum Rationalismus.

Der Rationalismus ist natürlich viel älter als die Orthodoxie. Er ist das Eritis sicut deus, der prometheische Frevel, der dem Himmel das göttliche Feuer raubt und zum Besitz des Menschen macht, das „Mißverständnis der Vernunft mit sich selbst". Denn Vernunft, die nicht ver-n i m m t, ist doch wohl eine contradictio in adjecto. Je nachdem der Rationalismus seine Emanzipation von Gott weiter oder weniger weit treibt, kommt es zu den verschiedenen Stufen der Gottentfremdung: von der Theosophie bis zum Materialismus. Sofern noch Gedanke an Gott — nicht bloß unbewußt wirksam ist, denn das ist immer auch im Materialismus der Fall, sondern — als wahr anerkannt wird, wird Gott zum «Moment» der menschlichen Vernunftnatur. Wir bekommen dann den Gottesbeweis aller Schattierungen, besonders in seiner Grundform; den ontologischen, die Immanenzphilosophie. Gott wird dem menschlichen Denken eingeordnet, er wird zum Teil eines größeren Ganzen, zum Untergebenen einer höheren Autorität — zum Spottbild Gottes. Denn neben der Torheit, Gott zu leugnen, ist doch wohl die größte die, ihn zu beweisen. Nur wer vergessen hat, was «Gott» sagen will, kann auf diese Idee verfallen. Was bewiesen werden kann, ist auf keinen Fall mehr Gott. Erst muß Gott seiner Souveränität und Majestät entkleidet werden, ehe er in einen Beweis, in ein rationalistisches Denken, hineinpaßt.

Gegen diesen doppelten tödlichen Intellektualismus setzt sich die Romantik zur Wehr, im Interesse des Lebens. In diesem

Protest hat sie ihr geschichtliches Recht. Aber wie alles Ressentiment lebt sie vom Gegner, ihre Kritik ist ungründliche Halbwahrheit. Beginnend mit der richtigen Erkenntnis, daß Gott etwas anderes sein müsse als menschliche Lehre von Gott, daß von Gott berührt sein mehr sei als eine Lehre intus haben, verfällt sie, kurzdenkend wie sie ist, darauf, das Wort überhaupt als ein Sekundäres und also das Primäre als ein Wortloses aufzufassen. „Alles Forschen nach Wahrheit in der Religion ist blinder Glaube", heißt es jetzt. Mit dem Wort, mit dem Sinn fällt aber auch aller Inhalt dahin, und es bleibt nichts als die leere Form der Gefühlserregung. Maßgebend für die Frömmigkeit ist jetzt nicht mehr die Wahrheit und die Gewißheit von Gott, das Inempfangnehmen der rettenden Wahrheit, sondern die Intensität der Erregung. Damit stehen wir wieder beim Schleiermacherschen Religionsbegriff. Weil das Wort in seiner geistschöpferischen Bedeutung verkannt ist, wird die Religion so inhaltslos und ungeistig. An die Stelle der unendlichen geistigen Reichtümer, die im Wort liegen, treten die Armseligkeiten: «Einheit» und «Kausalität», zum deutlichen Beweis dafür, daß, was nicht auf das Wort gegründet ist, zur bloßen Naturdinglichkeit hinabsinkt. D a h e r die quantitativen Bestimmungen, die physikalischen Bilder, d a h e r die reine Passivität, die, ernstgenommen, Bewußtlosigkeit sein müßte. Ist aus Angst vor dem Intellektualismus erst einmal das Wort entthront, so bleibt nichts anderes als die zeit-, tat- und inhaltslose Mystik, deren letztes Ende und Ziel immer die Bewußtlosigkeit ist. Der Mensch ist in der Religion nicht mehr ein sinnsuchender, sinnempfangender, überhaupt kein suchender, kein erkennender, kein tätiger. Es handelt sich hier nicht mehr um die Klarheit und nicht mehr um die Wahrheit. Nicht um den Grund und den Sinn, sondern um die Ursache. An die Stelle der geistigen Freiheit tritt jenes brutale «Gesetztsein», wo der menschlichen Aneignung nichts mehr übrig bleibt. Denn ein Karren der gestoßen, ein Stück Wachs das beeindruckt wird, hat nichts «anzueignen». Wo schlechthinige Passivität herrscht, hat der Mensch als Mensch keinen Raum.

Es ist der Beweis für ihren Ressentimentcharakter, daß die Romantik gerade dem zum Opfer fällt, was sie bekämpft, was sie fürchtet: dem Rationalismus. Nicht nur d i e s e Romantik. Mystik und Rationalismus sind noch immer Hand in Hand ge-

gangen, denn der stete Begleiter der Mystik ist der Pantheismus, die Immanenz- und Identitätsphilosophie. Derselbe Schleiermacher, der sich über das Gottbeweisenwollen so abschätzig äußert, liefert in den «Reden», und dann besonders in der «Dialektik», einen Gottesbeweis: Gott „ein Moment unseres Bewußtseins". Schon die «Reden» setzten sich ja zum Ziel, zu beweisen, daß Religion „eine Aeußerung der menschlichen Natur" sei, die „jeder besseren Seele notwendig von selbst entspringe". Daß hier der Religion aber „eine eigene Provinz im Gemüte" eingeräumt wird, — im ausdrücklichen Gegensatz zu den Spekulativen — macht die Sache nicht besser, sondern schlimmer. Nicht daß die Gottesoffenbarung im Denken oder Wollen des Menschen gesucht wurde — statt im Gefühl —, ist das schlimme am Rationalismus des 18. Jahrhunderts, sondern daß sie überhaupt in der menschlichen Natur gesucht wurde. Gerade darin aber unterscheidet sich Schleiermacher durchaus nicht von den anderen Rationalisten seiner Zeit.

Schleiermacher glaubte den Rationalismus dadurch überwunden zu haben, daß er an die Stelle der rationalen psychologischen Funktionen die irrationale, das Gefühl, setzte. Diese psychologische Verschiebung entsprach genau derjenigen vom Idealismus zum Identitätssystem. Sie hat aber dadurch, daß durch sie die Religion ihre eigene Provinz bekam und sich so von der philosophischen Spekulation scheinbar loslöste, das ganze Jahrhundert irregeführt. Sinn suchen, auf den Sinn, auf das Wort sich beziehen, ist etwas jenseits aller Psychologie. Es läuft quer durch den psychologischen Mechanismus hindurch, als das alles Begründende und alles Störende. Sinn ist zu allen psychischen Funktionen das Uebergreifende. Durch das Wort wird a l l e s in uns angesprochen: Verstand, Wille und Gefühl. Darum können wir auch alles in Worte fassen: die Urteile des Verstandes, die Entschlüsse des Willens und die Regungen des Gefühls. Die großen Geister, die wahren Helfer der Menschen sind immer die gewesen, die wieder etwas in Worte fassen konnten, was vorher stumm war. Von Jeremias und Plato bis Luther und Kierkegaard waren sie die großen Sprachmeister, die „die Wasser der Sprache bewegten". Nur die trägen Geister kultivieren das Unaussprechliche. Das Uebergreifende aber ist der Sinn, das Wort, dadurch, daß es etwas «meint», — die «Intentio» der Scholastiker —, daß es zielt, über sich

hinausweist. Sinn, Wort ist jenseits von uns, nicht in uns. Es ist das, worauf wir «bezogen» sind, das als Grund und Gericht des Unsrigen immer vor und über uns steht. Nur so haben wir Anteil am Geist, nicht durch Vermischung, nicht durch Immanenz, sondern durch das Angesprochenwerden. Wir sind Geist in dem Maß, als wir Empfänger dieses Wortes sind. Die Logosidee im Sinne Platos als Idee des Guten ist, namentlich in der kritischen Schärfe, die ihr Kant gegeben hat, der Vorbote und Schrittmacher des Offenbarungswortes; das sittliche Gesetz ist „der Zuchtmeister auf Christum hin". Durch es wird der Mensch zubereitet zum Hörer und Empfänger dessen, was er nicht in sich selbst finden kann. Aber daß das Wort, das allein jenem „radikalen Bösen" gewachsen wäre, die Verheißung, die allein der sinnlosen Tatsächlichkeit ihren Sinn zurückgibt, ausgesprochen, Tatsache, Tatwort geworden, daß jenes Andere nicht auf uns wartet, sondern auf uns zukommt, das ist der Inhalt des Evangeliums allein.

II. Die Verkehrung des Wortes: Agnostischer Expressionismus.

Zwei gewichtige Einwände müssen sich dem, der Schleiermacher einigermaßen kennt, gegen unsere bisherige Darstellung aufgedrängt haben: Erstens, daß die Glaubenslehre mit ihrem gewaltigen Inhaltsreichtum, ihrer «christlichen Fülle», Schleiermacher genügend gegen den Vorwurf schützen sollte, seine Religion sei mit der inhaltslosen dionysischen Mystik identisch; zweitens bedeute die den ganzen zweiten Teil der Glaubenslehre und das ganze Denken Schleiermachers so sehr beherrschende Beziehung auf Jesus Christus, den Erlöser, die prinzipielle Scheidung von aller geschichtslosen Mystik und gebe dem Wort sein Recht. In diesem Abschnitt haben wir es mit dem ersten, im nächsten mit dem zweiten Einwand zu tun.

Die Stellung der «Reden» zum Dogma, zur Lehre, zum formulierten, formulierbaren Inhalt der Religion ist klar genug. Alles Gedanklich-Inhaltliche ist sekundär, gehört nicht mehr der Religion selbst, sondern schon der „Reflexion des Menschen über sein Gefühl" an[1]. Es sind „Erzeugnisse aus der zweiten Hand", „Zersetzungen des religiösen Sinnes"[2]. Alles

[1] R 55. [2] R 56.

was nicht Gefühl ist, alles Wissen-um-Etwas, alles was nicht unmittelbar, sondern gedanklich ist, kurz alles, was über jenes mystische Erlebnis der Einheit hinausgeht, ist „nichts anderes als das Resultat jener Betrachtung des Gefühls, jener vergleichenden Reflexion darüber, von welcher wir schon geredet haben. Und die Begriffe, welche diesen Sätzen zugrunde liegen, sind, wie sich das mit Erfahrungsbegriffen ebenfalls so verhält, nichts anderes als für ein bestimmtes Gefühl der gemeinschaftliche Ausdruck, dessen aber die Religion für sich nicht bedarf, kaum um sich mitzuteilen, aber die Reflexion bedarf und schafft ihn“ [1]. Auch als Mittel der Mitteilung sind diese Reflexion und ihre Begriffe von sehr zweifelhaftem Wert: „Es könnten Tausende auf dieselbe Art religiös erregt sein und jeder würde vielleicht sich andere Merkzeichen machen, um ein Gefühl zu bezeichnen“ [2]. Unter diesen Merkzeichen — oder wie sie später heißen: Symbolen, sind alle jene religiösen Begriffe zu verstehen, die den Inhalt des Glaubenswissens ausmachen, vor allem der Begriff Gott. Darauf, auf dieser reinlichen Scheidung alles Gedanklichen und Gefühlsmäßigen, auf der Unerheblicherklärung aller religiösen Gedanken für die lebendige Religion selbst, ruht die in den «Reden» so unverhüllt gepredigte Alltoleranz. Wir hörten ja schon: „Unmittelbar in der Religion ist alles wahr, wie sollte es sonst geworden sein“ (man beachte die Beweisführung!). „Jeder muß sich bewußt sein, daß seine Religion nur ein Teil des Ganzen ist, daß es über dieselben Verhältnisse, die ihn religiös affizieren, Ansichten und Empfindungen gibt, die ebenso fromm sind und doch von den seinigen gänzlich verschieden.“ „Worüber denn in der Religion hat man gestritten, Partei gemacht und Kriege entzündet? Ueber Begriffsbestimmungen, die praktischen bisweilen, die theoretischen immer und beide gehören nicht hinein.“ „Die Religion begehrt nicht einmal, diejenigen, welche glauben und fühlen unter einen Glauben zu bringen und ein Gefühl.“ „Im Unendlichen aber steht alles Endliche ungestört nebeneinander, alles ist eins und alles ist wahr . . . Das neue Rom, das gottlose aber konsequente, schleudert Bannstrahlen und stößt Ketzer aus; das alte, wahrhaft fromm und religiös im hohen Stil, war gastfrei gegen jeden Gott und so wurde es

[1] R 104. [2] R 62.

der Götter voll . . . Die wahren Beschauer des Ewigen waren immer ruhige Seelen, entweder allein mit sich und dem Unendlichen, oder, wenn sie sich umsahen, jedem, der das große Wort nur verstand, seine eigene Art gerne gönnend“ [1]. Die Religion ist ebenso alltolerant als die Theologie intolerant ist [2]. Es ist nicht den Tatsachen entsprechend, wenn später Schleiermacher diese klaren, unzweideutigen Urteile über die Reflexion, über die Gleichgültigkeit der religiösen Begriffe für die Religion selbst dahin kommentiert, als habe er damit nur eine gewisse Beweglichkeit des religiösen Denkens und eine, man weiß nicht wie große, Abhängigkeit der christlichen Glaubensbegriffe von der herrschenden Sprache andeuten wollen, niemals aber die religiöse Gleichgültigkeit der „wichtigsten Begriffe“ behaupten wollen [3]. Die obigen Stellen, und was wir früher über die Entbehrlichkeit der Gottesidee hörten, weisen in ganz andere Richtung.

Nein, in den «Reden» ist es klar: sofern die Religion in Frage kommt, wäre es besser, es gäbe keine Reflexionen und also keine religiösen Lehren und Begriffe. Es geht direkt aus jener Auffassung des Unmittelbaren (s. o. S. 37 ff.) hervor, daß alles Gedankliche schon Zersetzungsprodukt, also Totes ist. Wer diese Reflexionen nötig hat oder brauchen kann, deren „die Religion für sich nicht bedarf, kaum um sich mitzuteilen“, lassen die «Reden» offen; auf keinen Fall ist es der Religiöse. In die Religion „gehören sie nicht hinein“.

Je mehr aber Schleiermacher sich von seinem romantischen Kreis loslöste und den kirchlichen Aufgaben zuwandte, desto mehr sah er, daß eine solche Haltung mit christlichem Glauben unvereinbar sei. Es findet jetzt jene Annäherung an das «Positive» statt, die zuerst in der „Kurzen Darstellung“ programmatischen und dann in der Glaubenslehre großartigen systematischen Ausdruck findet. Kennten wir nur die Paragraphen seiner Dogmatik, in denen er die Kirchenlehre neu formuliert, so wäre der Zusammenhang mit der ursprünglichen Mystik schwer zu entdecken. Aber die Einleitung ist ja nicht umsonst geschrieben. Sie enthält den Schlüssel zu jenen Formeln, ohne den sie ebenso falsch verstanden werden, wie die harmlosen Sätze chiffrierter diplomatischer Telegramme ohne den Codeschlüssel. Das An-

[1] R[1] 64. [2] R 67. [3] Anm. zur zweiten Rede, 128.

sehen, das Schleiermacher in den Kreisen des «positiven» Christentums genießt, besteht nur auf der harmlosen Voraussetzung, jene Sätze meinen was sie sagen, und sie seien somit ohne weiteres, ohne einen Code, zu verstehen. Wie falsch diese Annahme ist, wird sich sofort zeigen.

Zweifellos enthalten die «Sätze» der Glaubenslehre eine gewaltige Masse von begrifflichem Wissen über Gott, Welt, Mensch, Heilsplan usw. Da aber die Religion selbst, auch nach der Bestimmung der Glaubenslehre, kein Wissen ist, da ja nicht einmal „die Idee Gottes zur Frömmigkeit gerechnet" werden kann — von anderen Begriffen zu schweigen —, wird die Frage brennend: was haben denn diese Sätze mit der Religion überhaupt zu tun[1]? Die Auskunft, die uns darüber an der Stelle erteilt wird, wo wir sie vernünftigerweise suchen, nämlich in der Einleitung der Glaubenslehre und in der ihr zugrundeliegenden «Dialektik», ist derart, daß eine wesentliche Abweichung von der Auffassung der «Reden» ausgeschlossen ist. Gerade in bezug auf das Wissen ist im Religionsbegriff seit der ersten Auflage der «Reden» keine Veränderung eingetreten. Religion ist kein Wissen, nichts Wort-bezügliches, sondern reines Selbstbewußtsein, Gefühl, das als solches, gemäß der Identitätslehre, zugleich Allbewußtsein oder Gottesbewußtsein ist. Das Verhältnis dieser Religion zum christlichen Erkenntnisinhalt wird, wie dies nicht anders möglich ist, durch denselben Begriff bestimmt, der schon in den «Reden» die Brücke bildet: die Reflexion. „Christliche Glaubenssätze sind Auffassungen der christlich frommen Gemütszustände, in der Rede dargestellt", so lautet die lapidare Formel des 15. Paragraphen. Das ist, fügen wir hinzu, der geniale

[1] Wenn Elert (Der Kampf um das Christentum seit Schleiermacher und Hegel, 1921, S. 50) bemerkt, Schleiermacher habe „zu allen Zeiten zwischen der zuständlichen und der gegenständlichen Fassung der Religion geschwankt", aber dann im Hinblick auf § 4 (das Woher des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls) und auf den gegenständlichen Charakter der Glaubenslehre findet, es habe hier doch die gegenständliche Auffassung gesiegt, so beachtet er, wie so viele andere Beurteiler Schleiermachers, nicht das Vorzeichen, unter das alle diese vermeintlichen Inhalte der Glaubenslehre gestellt sind. Er hat also zwar den Schein, aber nicht die eigentliche Meinung der Glaubenslehre für sich. Vgl. dagegen die zutreffenden Ausführungen von Lempp, Schleiermachers Gotteslehre, ZThK 1911, S. 17—60, wo auch als Grund für den falschen Subjektivismus Schleiermachers der Umstand geltend gemacht wird, daß „das Wesen der Religion in einer psychologischen Funktion gesucht" werde (S. 49).

Kunstgriff, mit dem Schleiermacher zwei ganz verschiedene, ja gegensätzliche, Religionsauffassungen oder Religionen miteinander verbunden hat, so verbunden, daß sie bis zum heutigen Tage zusammenhielten, wobei die Klammer, die er anbrachte, das einzige ist, wodurch sie zusammengehalten werden. Die konsequente Romantik und Mystik unserer Tage hat lange schon den «kirchlichen» Inhalt, den ihr Schleiermacher in der Glaubenslehre irgendwie retten wollte, abgestoßen und ist offen und ehrlich zur vor- und außerchristlichen Mystik zurückgekehrt. Die moderne kirchliche Frömmigkeit aber hat es sich, soweit sie theologisch sich ausdrückt, dank der Schleiermacherschen Genialität, leisten können, dem Kern nach Mystik, der Form nach christlicher Glaube zu «sein». Die gewaltige innerkirchliche Wirkung Schleiermachers beruht auf dieser Verbindung von Mystik und Glaube durch das Band der Reflexion. Je nachdem wurde von Schleiermacher die Mystik, die Religion der Unmittelbarkeit, oder aber das «Positive» in den Vordergrund gerückt, und mit mehr oder weniger Geschick der große wissenschaftliche Begriffsapparat Schleiermachers in den Dienst dieses Unternehmens gestellt. Die Reflexionstheorie ist das wissenschaftliche Gelenk der Schleiermacherschen Theologie. Von seiner Festigkeit ist die Festigkeit jener Verbindung abhängig. Würde es aufgelöst, so müßten die beiden Teile verbindungslos auseinanderfallen. Mit der Reflexionstheorie steht und fällt die Gesamtleistung der Schleiermacherschen Theologie — vom christlich-theologischen, nicht vom allgemein religionswissenschaftlichen Standpunkt aus gesehen.

Zunächst gilt es also, den Sinn und die Bedeutung dieser «Reflexion» genauer festzustellen. Dadurch, daß alle Glaubenssätze als «Auffassungen» oder Reflexion bezeichnet werden, bekommen sie ein bestimmtes Vorzeichen, vergleichbar etwa der Valutaziffer des Papiergeldes. So wenig als jemand den Nennwert eines Wertpapieres ohne weiteres für seinen Barwert hält, ebensowenig darf der Leser Schleiermacherscher dogmatischer Aeußerungen diese bei ihrem Nennwert nehmen, sondern muß sie nach Maßgabe der Bestimmungen der Einleitung, bzw. der «Dialektik», auf ihren Geltungswert zurückführen. Wer durch die «Dialektik» hindurchgegangen ist, wird ohne Mühe erkennen, daß auch die Glaubenslehre selbst über diese Differenz zwischen Nennwert und Geltungswert dieselben Anschauungen vertritt.

Der naive Leser — und jeder ist Schleiermacher gegenüber ein naiver, der nicht die «Dialektik» kennt — aber faßt die Sätze der Glaubenslehre so auf, wie man es sonst mit Sätzen zu halten pflegt: in der «naiven» Voraussetzung, daß sie meinen, was sie sagen, daß sie also z. B., wenn sie von Gott reden, wirklich von Gott reden und nicht etwa von mir, daß sie also, wie alles aufrichtige Reden, auf objektive Geltung Anspruch machen und den Wert von Aussagen über objektive Verhältnisse haben. Wie wenig dieses «naive» Vertrauen gerechtfertigt ist, darüber belehrt uns die «Dialektik». „Das die höheren Zustände des Selbstbewußtseins begleitende (!) Bewußtsein Gottes im Gefühl, also das Religiöse, hat Reflexionen über dies Gefühl hervorgebracht, die theologische Begriffe sind. Diese sind von der Spekulation immer angegriffen worden und insofern auch mit Recht, als man immer dartun kann, daß sie inadäquat sind, sofern wir sie isolieren. Sie sind Reflexionen über ein einzelnes Element in unserem Selbstbewußtsein, und nur wenn man alles andere hinzunimmt, sind sie adäquat. Sagt man aber, sie sollen nichts sein als Darstellungen der Art, wie das Bewußtsein Gottes in unserem Selbstbewußtsein ist, dann kann man sie sich gefallen lassen, weil sie dann nicht unmittelbare Darstellungen sein wollen, sondern nur mittelbare . . . Wir können uns mit allen Ausdrücken aus jenem Gebiet (nämlich dem religiösen) verständigen, weil sie sich alle auf eine von unseren (nämlich philosophischen) Formeln beziehen lassen, die polytheistischen unvollkommenen ebensogut wie die monotheistischen vollkommenen“[1]. Das klingt doch wohl sehr ähnlich, wie jene Stelle über die Toleranz in den «Reden». Die polytheistischen Formeln haben übrigens, fährt die «Dialektik» weiter, den monotheistischen gegenüber den Vorteil, daß sie, als poetische Ausdrücke den nur symbolischen, uneigentlichen Charakter der theologischen «Erkenntnis» deutlicher zum Bewußtsein kommen lassen, als die mehr lehrhaften, objektive Erkenntnis vortäuschenden Begriffe des Monotheismus. Denn wohlverstanden: die christlichen Sätze „kann man sich gefallen lassen“ nur unter der Voraussetzung, daß sie nicht objektiv, sondern nur subjektiv gemeint

[1] Dial. H., 245.

sind [1]. Das will nicht etwa nur heißen, sie lassen sich nicht objektiv beweisen, sie haben nur für den Religiösen objektive, d. h. Wahrheitsgeltung — wie man Schleiermacher oft fälschlich interpretierte —, sondern sie haben überhaupt keine objektive, Gegenstand meinende Funktion, was zwar dem naiv Religiösen verborgen bleiben mag, worüber aber jedenfalls derjenige, der zugleich Philosoph ist, sich keiner Täuschung hingibt. Sie sind nicht Aussagen über das Objekt, sondern lediglich über das Subjekt und können nichts anderes sein.

Ueber diesen Sachverhalt läßt uns auch die Glaubenslehre, wenn man sie nur aufmerksam liest, nicht im Unklaren. Die Glaubenssätze sind, wie uns § 30 belehrt, „Beschreibungen menschlicher Zustände". Allerdings, fügt die Erläuterung hinzu, können sie auch in der Form von „Begriffen göttlicher Eigenschaften und Handlungsweisen oder als Aussagen von der Beschaffenheit der Welt" dargestellt werden. Aber die erste Gestalt ist „die dogmatische Grundform", und die beiden anderen, die objektiven Sätze, sind nur darum jetzt noch zweckmäßig, weil eine nach jener richtigsten „Grundform" d. h. rein subjektiv behandelte Dogmatik „isoliert, ohne alle geschichtliche Haltung" dastünde und ihr somit „der eigentlich kirchliche Charakter fehlte" [2]. Das heißt auf deutsch: Was in der Glaubenslehre an objektiven Sätzen vorkommt, was über die Beschreibung menschlicher Zustände hinausgeht, hat seinen Grund nicht in einer sachlichen Notwendigkeit, sondern lediglich in der Akkommodation an die Bedürfnisse der Zeit; es ist also ebenso wahrscheinlich als zu hoffen, daß sie mehr und mehr verschwinden werden.

Dies Resultat war nach der Grundlegung der «Dialektik» und der in der Einleitung der Glaubenslehre gegebenen Religionsphilosophie zu erwarten. Dieses allgemeine Vorzeichen, diese Valutaziffer, wird aber nicht nur dem Leser als Schlüssel für die Einzelausführungen in die Hand gegeben, sondern bei besonders wichtigen Gelegenheiten ausdrücklich in Erinnerung gebracht. Die „Auffassung der christlich frommen Gemütszustände" bildet Sätze wie: Gott ist allmächtig, Gott ist ewig, und

[1] Mit Recht sehen Troeltsch und Süskind in der Religionsphilosophie Schleiermachers einen «Beweis» für den „agnostischen Charakter aller religiösen Erkenntnis". Süskind S. 47, Troeltsch, 6 Aufsätze, S. 27.

[2] § 30, 3.

andere wichtige Bestimmungen darüber, was Gott sei [1]. Sie scheinen also objektiv etwas über Gott aussagen zu wollen. Schleiermacher aber belehrt uns: „Alle Eigenschaften, welche wir Gott beilegen, sollen nicht etwas Besonderes in Gott bezeichnen, sondern nur etwas Besonderes (d. h. über das unbestimmte Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit Hinausgehendes) in der Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen“ [2]. Sätze mit objektivem Wahrheitsanspruch oder — was dasselbe ist — mit objektivem Sinn, gehören gar nicht in die Dogmatik, sondern dorthin, wo allein wir es mit objektiver Wahrheit zu tun haben, in die Spekulation. Darin ist begründet, was wir schon mit einigem Erstaunen vernommen haben, daß z. B. die Frage, ob Gott persönlich oder unpersönlich zu denken sei, nicht in die Dogmatik gehöre, d. h. sie interessiert nicht den Frommen, sondern ist Gegenstand der Philosophie. Denn „es kann die Frömmigkeit eines Pantheisten völlig dieselbe sein, wie die eines Monotheisten“ und „die Verschiedenheit des Pantheismus von der allgemein verbreiteten Vorstellung (nämlich der Persönlichkeit Gottes) liegt ganz auf dem spekulativen Gebiet“ [3]. Diese Ausführungen über den Gottesbegriff, ferner die später zu besprechende Ausweisung der Lehren von der Weltschöpfung, von der Auferstehung und vom ewigen Leben aus dem Gebiet der Dogmatik, verbunden mit der durchgängig geübten Methode, unter dem Paragraphenstrich den Inhalt des

[1] Vgl. § 52 ff. [2] § 50.

[3] Gll[1] I, S. 68. Darin weiß ich mich in Uebereinstimmung mit Rosenkranz und Sigwart. So bemerkt Sigwart: „Die Glaubenslehre hat es mit bestimmten Begriffen über das Verhältnis von Gott und Welt zu tun; was eigentlich nur subjektive Bedeutung hat, ist durch poetische, rhetorische, symbolische Darstellung objektiviert und kursiert als Wissen. Damit muß sich die Dogmatik auseinandersetzen und ihrem Begriff nach kann sie nicht anders, als die Berechtigung objektiver Bestimmungen anerkennen, solange sie sich nicht für philosophisches Wissen geben. Allein in der Behandlung der dogmatischen Begriffe tritt deutlich genug Schleiermachers Ansicht heraus. Er verhält sich nur negierend, limitierend; die Lehrstücke von Schöpfung und Erhaltung werden zwar nicht ganz ausgeleert, aber der objektive Inhalt doch so verdünnt, daß zur rein subjektiven Ansicht Schleiermachers nur ein kleiner Schritt ist ... Wir dürfen nie vergessen, daß alle Aussagen inadäquat sind, daß die Dogmatik nur die Aufgabe haben kann, die Vorstellung ihrer Gültigkeit auf ein unschädliches Maß zu beschränken“ (S. 324).

Paragraphen so lange dialektisch zu bearbeiten, bis davon wenig mehr als nichts übrig bleibt, bilden den einwandfreien Kommentar zu Schleiermachers Reflexionstheorie. So ist der Agnostizismus gemeint, und so muß er gemeint sein [1]. Das Wissen, das objektive Bewußtsein-von-etwas-anderem-als-ich, liegt außerhalb der Religion, in der Sphäre der Philosophie. Es bleibt dabei: Religion ist und hat kein Wissen, keine Erkenntnis, und wenn man jene Reflexionen, die sie bildet, „als eigentliche Erkenntnis betrachtet", so ist das „leere Mythologie" [2]. Die Formulierungen sind also etwas vorsichtiger, verklausulierter geworden, aber der Sache nach hat sich nichts an jener Auffassung der Frühzeit geändert: „Das Forschen nach Wahrheit in der Religion ist blinder Glaube."

Es gibt allerdings ein Wissen von Gott, das auf objektive Geltung Anspruch hat, wie es auch objektiv gerichtet ist, wo also die Sätze adäquat, «eigentlich» sind, nämlich das höchste Wissen der «Dialektik» oder Spekulation, eine Tatsache, die von den meisten Theologen geflissentlich ignoriert zu werden pflegt. Dort, in der Wissenschaft, ist die Wahrheit zu Hause. Was Wahrheit sei, macht die Philosophie aus, wie die lebendige Verbindung mit dem Absoluten oder Gott Sache der Religion,

[1] Scholz (Christentum und Wissenschaft in Schleiermachers Glaubenslehre) protestiert dagegen, daß Schleiermachers Religionslehre agnostisch genannt werde. Gewiß ist sie das nicht im extremen Sinne Feuerbachs. Aber daß Schleiermacher nur die „Eigenart des dogmatischen Erkennens" habe herausstellen wollen, ist gewiß damit, daß Schleiermacher „ein so bestimmt auf Erkenntnis gerichteter Denker" ist, nicht im mindesten wahrscheinlich gemacht. Scholz rechnet eben nicht mit der Tatsache, daß Schleiermacher seine Gotteserkenntnis aus der Spekulation, dem höchsten Wissen, bezieht. Gerade weil er aber ein so guter Denker war, ist er unschuldig an jener unglückseligen Formel: Eigenart des religiösen Erkennens, die so unbesonnen den erkenntnistheoretischen und psychologischen Gesichtspunkt miteinander vermengt (Scholz S. 8). Wie sehr die moderne Theologie, und zwar nicht etwa bloß die sog. religionsgeschichtliche Schule, gerade hierin Schleiermacher Gefolgschaft leistet, zeigt der Ausspruch von Scholz: „Jedenfalls ist die monistische Welt Schleiermachers an sich so wenig ein Eingriff in das Eigenleben des Christentums, wie Kants entschiedener Dualismus eine Annäherung an dasselbe ... Es wäre schlimm, wenn man, um Christ zu sein, einen ganz bestimmten Weltbegriff (lies: Gedanken über das Verhältnis Gottes zur Welt) haben müßte" (S. 147). In der Tat ist es schlimm, daß die christliche Theologie — eine solche Entmannung sich hat gefallen lassen.

[2] R 121.

des Gefühls ist. Deswegen bezeichnet unser Theologe es als eine «Wunderlichkeit», innerhalb der Theologie die Wahrheitsfrage aufzurollen und betrachtet es als gänzlich verlorene Mühe, „die Erzeugnisse der spekulativen Tätigkeit und die Ergebnisse der Betrachtung frommer Gemütszustände in Ein Ganzes zu verarbeiten“ [1]. Deswegen ist ein Konflikt von Glaube und Wissen von vornherein ausgeschlossen. Schleiermacher hatte auch vor der Idee der Wahrheit zu viel Ehrfurcht, als daß er — in der Weise wie es seine Epigonen taten — jene Produkte der Reflexion über das Gefühl als «Erkenntnis» ausgegeben hätte. Er wußte darum auch, warum er seine philosophische Erkenntnis Gottes den religiösen Symbolen nicht unter-, sondern überordnete (s. o. S. 22 f.) [2].

Aber noch ist unsere Frage, was es denn mit diesen seltsamen Reflexionen für eine Bewandtnis habe, nicht nur nicht gelöst, sondern erst recht zum Rätsel geworden, und es taucht uns allgemach die Vermutung auf, daß wir es hier mit einer grandiosen Fiktion von rein konstruktivem Wert zu tun haben. Den Terminus Reflexion hat nämlich Schleiermacher aus einer Philosophie übernommen, innerhalb deren er nichts geringeres als das weltschöpferische Prinzip des Denkens bezeichnet. Re-

[1] Gll § 16, Schluß.

[2] Wenn irgendwo, so zeigt sich hier die Unmöglichkeit, die Theologie und Philosophie, bzw. die theologischen und philosophischen Werke Schleiermachers gesondert zu betrachten. Denn die Theorien über den Reflexionscharakter der Glaubenssätze und ihren Geltungswert, sowie die philosophisch bedingte „Erweichung der dogmatischen Grundbegriffe“, sind nur im Zusammenhang seiner ganzen Philosophie zu verstehen. Es bestätigt sich an jedem Punkt, wo man etwas tiefer gräbt, das Dictum Diltheys: Schleiermachers Philosophie ist das Fundament seiner Theologie, trotzdem das Schleiermacher wohl selber nicht, oder doch nicht klar erkannte. Die Selbsttäuschung ist bei ihm sehr wohl verständlich. Er selbst hielt ja jene Gefühlsreligion für das Wesen der Religion überhaupt. Seine Philosophie, die ebenfalls zu diesem Resultate kam, mußte ihm also zwar als eine Bestätigung jener religiösen Gewißheit erscheinen, nicht aber als ihre Begründung. Aber jene seine religiöse Gewißheit ist eben eine ganz andere, als die des christlichen Glaubens; sie enthält schon die Immanenzphilosophie in sich, wie sie anderseits in der Immanenzphilosophie enthalten ist. Aber diese Autonomie bezog sich doch immer nur auf das Gefühl, nicht aber auf die objektive Gültigkeit der daraus sich ergebenden Reflexionen oder religiösen Vorstellungen. Es ist eine Autonomie der Gewaltentrennung, nicht die Autonomie des christlichen Gottesgedankens, der über allen Inhalten und Funktionen steht.

flexion ist das Wesen des Fichteschen Ich und aus dieser Reflexion entsteht alle Objektivität, samt dem Wissen über dieses Wissen. Das Ich — der Urgrund alles Seins — ist, nach dem früheren Fichte, das, was von sich selber weiß, also die Reflexion[1]. Mag es nun mit der latenten Wirksamkeit des Fichteschen Ich bei Schleiermacher die oder jene Bewandtnis haben (s. o. S. 69 ff.), so ist über allen Zweifel klar, daß er der Reflexion jene Rolle nicht zuerkennt, obschon er den Begriff übernimmt. Jene dogmatische Reflexion ist ihm nicht der Weg, auf dem die objektive, letztgültige Wahrheit gefunden wird. Vielmehr ist sie etwas Sekundäres, und ihre Produkte sind in jedem Fall von fraglichem Wert. Wir kommen ihrem Sinn am nächsten, wenn wir sie zunächst etwas unbestimmt fassen als: Uebersetzung eines Unmittelbaren in die Sprache der Begrifflichkeit. Aber was heißt hier übersetzen? „Glaubenssätze sind Auffassungen christlich frommer Gemütszustände." Sei es! Aber ist es nun zu umgehen, daß wir an den großen Denker die Kinderfrage stellen: Ist das was aufgefaßt wird, nach der Auffassung dasselbe wie vorher, oder etwas anderes? Nehmen wir an, es sei das erste, wie das Wort «auffassen» nahelegt. Wer auffassen will, will doch offenbar nichts hinzutun, sondern nur das vorher Vorhandene sich sichern. Sonst würde er ja eben nicht das auffassen, was er aufzufassen vorgibt. Wir kommen so etwa zu dem Resultat: Reflexion heißt: Zum deutlichen Bewußtsein bringen. Das hat Sinn. Ein mehr Unbewußtes kann durch Reflexion zum Bewußtsein gebracht werden. Nur ist es dann klar, daß dies nicht ein zufälliges Geschäft ist, das man etwa auch unterlassen kann. Seine Inhalte so vollbewußt wie möglich zu machen, wäre dann offenbar das Bestreben und die Pflicht jedes Frommen. Das Unklarbewußte ist dem Klarbewußten gegenüber mit nichts im Vorteil, sondern ganz und gar nur im Nachteil. Gibt es zwischen dem Nochnichtreflektierten und dem Reflektierten keinen anderen Unterschied als den, daß das eine unklar und unbestimmt, das andere klar und bestimmt ist, so ist die Reflexion einfach die Vollendung des religiösen Bewußtseins, wie der klare Gedanke die Vollen-

[1] Wenn das, nach Hirsch (Die idealistische Philosophie und das Christentum, S. 49), «blanker Unsinn» ist, so ist das nicht meine Schuld. Daß Fichte später über die Reflexion anders lehrte, ist mir wohl bekannt, tut aber hier nichts zur Sache.

dung des unklaren Gedankenanfangs. Die Klarheit ist das höhere. Daß dieser Gedanke in die Schleiermachersche Reflexionstheorie hineinspielt, leidet keinen Zweifel. Er liegt schon im Wort: Auffassung, unter dem wir uns, abgesehen von diesem Sinn, gar nichts denken können.

Aber ebenso deutlich ist das andere: daß dieser Gedanke von einer anderen Reflexionstheorie gestört wird, von jener Beurteilung der Reflexion als einer Zersetzung, einer Desintegration, Zerstörung lebendiger Einheit, Auflösung, Tod, wie wir sie aus den «Reden» kennen. Wir können sie als die allgemein romantische Reflexionstheorie bezeichnen und werden uns dabei insbesondere an die Form erinnern, die ihr neuerdings Bergson gegeben hat. Wie aber schon diese Parallele nahelegt, gehört zu dieser Reflexionstheorie eine Intuitionsphilosophie als positives Korrelat. Intuition ist nämlich jene ursprüngliche Einheit, die angeblich durch die Reflexion zerstört wird. Es läßt sich nun wohl nicht weniges zugunsten dieser letzteren Reflexionstheorie anführen, da sie einen unleugbaren Tatbestand zum Ausdruck bringt. Aber was man unter keinen Umständen kann, ist dies: die erste und die zweite Theorie, die einander entgegengesetzt sind, als identische Größen behandeln. Gerade das aber ist's, was Schleiermacher tut. Jene Formel: Auffassung der Gemütszustände weist zwingend auf die erste Theorie. Aber nun, anstatt daraus die Konsequenz zu ziehen: also ist das Aufgefaßte als das Klarere, Aufgehellte m e h r als das Dunkle, nämlich das vollkommenere religiöse Bewußtsein selbst — was zuzugeben Schleiermacher durch sein System verhindert war —, biegt er unvermerkt zum zweiten ab: Die Auffassung macht aus dem Aufgefaßten etwas ganz anderes, und zwar etwas, vom Standpunkt der Frömmigkeit aus, wenn nicht Falsches so doch ihr Fremdes. Je nach Bedürfnis wird nun der eine oder der andere Begriff von Reflexion angewandt. Bald heißt es: die Reflexion, der Glaubenssatz, i s t der Inhalt des primär Gegebenen, der frommen Gefühle — so in den Sätzen über Christus (s. Kap. 9). Bald wieder: es ist ja nicht die Frömmigkeit selbst, die so redet, sondern «nur» die Reflexion darüber — und dies ist der vorherrschende und konsequente Gebrauch des Wortes. Denn es ist jedem, der die Entwicklung der Reflexionstheorie verfolgt, klar, daß die zweite, romantische Auffassung die eigentlich Schleiermachersche ist, die allein mit

seinem ganzen Denken und seinem System in notwendigem Zusammenhang steht. Was Gefühl ist, und als Gefühl etwas schlechterdings anderes als Wissen, Erkenntnis, läßt sich nicht «auch» in der «Form» des Wissens ausdrücken. Denn das Wissen ist nun einmal keine mögliche Form des Gefühls. Die später gekommene Theorie von der «Auffassung» ist ein nachträglicher Versuch, den einmal gefaßten mystischen Religionsbegriff mit dem ihm ganz fremden Glaubensinhalt zu verbinden. Die einzige Brücke zwischen beiden bot der Begriff Reflexion; eine Wolkenbrücke.

Damit kommen wir auf unsere erkenntnistheoretische Untersuchung zurück. Weil hinter dem Wort «Auffassung» die romantische Reflexionstheorie sich verbirgt, darum haben die Glaubenssätze keinen Erkenntniswert. Sie haben, recht, d. h. im Sinn Schleiermachers verstanden, auch gar keinen Erkenntnisinhalt. Sie meinen nicht was sie sagen. Sie sagen «Gottes Eigenschaften», aber sie meinen «menschliche Zustände». Sie erwecken den Anschein, daß sie, wie andere Sätze, auf eine Wahrheit hinweisen, aber in Wirklichkeit sind sie für den Gläubigen nur dazu da, „um seine verschiedenen Zustände in der Vorstellung aufzufassen und in der Form des Gedankens festzuhalten“ [1]. Sie haben nicht die Funktion, zu sagen was sie meinen, Erkenntnis zu vermitteln, sondern „sie repräsentieren das religiöse Gefühl“ [2]. Darum seien sie auch besonders gefährlich, wo sie in der „dialektischen Form“ [3] auftreten, weil da ihr bloß subjektiver Wert am leichtesten übersehen werde.

Was wir hier vor uns haben, ist nichts geringeres als eine vollkommene Umdeutung des Wortes. Das Wort ist nicht mehr Wort im Sinn der Wahrheit, sondern es ist Form, Ausdrucksmittel [4] für innere Erregung. Es ist expressionistisches Kunstmittel, es ist bloße Aeußerung, Spannungsentladung, Ejakulation, Glossolalie. Wort, das nicht meint, was es sagt, sondern das bloß gesprochen wird, weil ein bestimmtes Zumutesein mich dazu treibt. Es ist kein nach einem Ziel abgeschickter Pfeil, es hat keine Intentio, keine Ab-sicht, es zielt nicht

[1] Gll § 15, 1. [2] Dial. J., § 217. [3] Dial. H., 246.

[4] Troeltsch 6 Aufs. S. 27: Die Gll „fixiert kein Dogma, sondern ist lediglich .. eine systematische Ordnung der Ausdrucksmittel, die aus dem gemeinsamen Lebensgrunde der von Christus ausstrahlenden Kraft hervorgegangen sind“.

auf etwas und will darum auch nicht im Sinn der Erkenntnis, sondern nur im Sinn der Kunst als wahr gelten. Es ist rein lyrisch, «wahr» nur, sofern damit gemeint ist «echt», d. h. dem inneren Zustand entsprechend. Es hat nur ein Woher, kein Wohin; es bezeichnet nur den Zustand, a u s dem es kommt, nicht aber die Wahrheit, a u f die es zielt. Wer ihm eine solche Richtung-Wohin unterschieben wollte, würde es mit dem Wort der Spekulation verwechseln, und wir hörten ja: es sei „eine wunderliche Frage", wie denn die Wahrheit der religiösen Sätze mit der der spekulativen sich zusammenreime [1], weil die einen das Wohin, die Wahrheit, die andern das Woher, den Gefühlszustand im Auge haben. Das religiöse Wort ist Gefühlsausdruck, Gefühlsausbruch, expressionistische, im weiteren Sinn mimische Kunst.

In diesen Zusammenhang wird es von Schleiermacher selbst gestellt. Auf jenen lapidaren Paragraphen von der «Auffassung» folgt die genauere Erläuterung: „Alle frommen Erregungen . . . haben dieses mit allen anderen Modifikationen des bewegten Selbstbewußtseins (Gefühls) gemein, daß sie sich . . . auch äußerlich kundgeben, am unmittelbarsten und ursprünglichsten m i m i s c h , durch Gesichtszüge und Bewegungen, sowohl Töne als Geberden, welche wir als Ausdruck derselben betrachten, und . . . unterscheiden. Ja, wir können uns auch denken, daß, um die Gemütszustände selbst festzuhalten und ihnen eine wiederholbare Verbreitung zu geben, zumal wenn sie mehreren gemeinsam gewesen sind, die Elemente jenes natürlichen Ausdrucks zusammengestellt werden, zu heiligen Zeichen und s y m b o l i s c h e n H a n d l u n g e n , ohne daß ebenso warhnehmbar der Gedanke dazwischen getreten wäre." Der eigentlichste, ursprünglichste Ausdruck also ist die kultische Handlung, die heilige Mimik. Aber das Bedürfnis, „sich in seinen verschiedenen Zuständen selbst Gegenstand zu werden", führt dann doch fast notwendig zur Sprache, „um sie in der Vorstellung aufzufassen und in der Form des Gedankens festzuhalten" [2]. Das Wort hat also hier keinen anderen Sinn als den eines künstlerischen Symbols. Daher der enge Zusammenhang von Kunst und Religion, wie er in der philosophischen Ethik offen dargelegt wird. Religion ist das Inwendige der Kunst,

[1] § 16, Schluß. [2] Gll § 15, 1.

Kunst das Auswendige der Religion. Das Erlebnis, das der Kunst zugrunde liegt, ist also dasselbe, wie das religiöse Erlebnis, nämlich das schlechthin Individuelle des Gefühls [1]. Darum heißt es: „Kunst verhält sich zur Religion, wie die Sprache zum Wissen." Darum ist künstlerische von religiöser Offenbarung schlechterdings nicht zu unterscheiden. „Die Kunstdarstellung vermittelt das Offenbarungsverhältnis" [2]. Darum ist auch „die höchste Tendenz der Kirche die Bildung eines Kunstschatzes, an welchem sich das Gefühl eines jeden bildet" [3]. Die Dogmatik, die Glaubenssätze, das religiöse Wort überhaupt meint nichts, es will bloß „das religiöse Gefühl bilden". Dahin gehört auch die merkwürdige — aber jetzt sehr verständliche — Tatsache, daß die «Christliche Sitte» die Wortverkündigung der christlichen Kirche zum „darstellenden Handeln" rechnet, zu jenem Handeln, das nicht etwas schaffen, sondern nur Innerlichkeit zum Ausdruck bringen will; ebenso die Anschauung Schleiermachers, die Bußpredigt gehöre nicht in die christliche Gemeinde [4]. Es gibt da kein Kerygma an uns, sondern nur einen Ausdruck inneren Besitzes. Das Wort ist nicht dasjenige, von dem es heißt: es erging das Wort des Herrn an Elias, sondern ein Quasiwort, das aus geht von der religiös erregten Seele. Das Wort ist nicht das, an dem der Glaube hängt wie der Ertrinkende an der Hand des Retters, sondern eine der vielen Ausdrucksmöglichkeiten religiösen Gefühls.

Damit erst ist die Gegensätzlichkeit zwischen der Schleiermacherschen und der biblisch reformatorischen Auffassung des Glaubens und des Wortes völlig erkannt. Nicht nur da, wo er das Wort flieht, sondern auch da, wo er es braucht, erweist es sich, daß ihm das Wort fremd und unbekannt ist, das des Glaubens Ein und Alles ist, ohne das er ins Nichts stürzt wie der Bergsteiger, dem das Seil zerreißt, an dem er über dem Abgrund hängt.

Aber wie der Lauf eines Planeten durch die Nähe eines großen Gestirns aus seiner mathematisch festgelegten Bahn abgelenkt

[1] Ethik, § 255. [2] § 257. [3] § 290.

[4] Die Predigt gehört nach Christliche Sitte 653 ff. zu den «Kunstelementen», aus denen „aller Gottesdienst zusammengesetzt ist". Die Kirche „ist keine Lehranstalt, das Lehren wird nur an denen geübt, die noch nicht drin sind oder die aus der Harmonie herausgekommen sind". Liturgik v. 1828, S. 788.

wird, und die Störung um so empfindlicher ist, je näher jenes Gestirn ihm rückt, so macht sich in Schleiermachers einheitlich großartiger Gedankenkonstruktion eine Störung geltend überall da, wo Jesus Christus in das Gesichtsfeld rückt, und gelegentlich möchte es scheinen, als ob dieses Gestirn die Kraft hätte, ihn ganz aus seiner Bahn zu reißen. Schon kurz nach jenen Ausführungen über die «Auffassungen» des Gefühls verwickelt sich der Faden des Gedankens auf eine höchst seltsame Weise. Was sollen wir dazu sagen, wenn hier im Hinblick auf Jesus mit einem Male unterschieden wird zwischen «bildlichen» und «eigentlichen» religiösen Ausdrücken, wo wir doch aus anderen Zusammenhängen so gut wissen, daß alles religiöse Reden nur symbolisch sein könne? Was davon, daß plötzlich von Jesus, der doch nach Schleiermacher kein Philosoph war, sondern nur durch die absolute Kräftigkeit seines religiösen Bewußtseins sich auszeichnete, ausgesagt wird, daß er das „allein richtige objektive Bewußtsein von dem Zustand der Welt und des Menschen hatte", während es doch objektives Bewußtsein in der Religion weder gibt noch geben soll, und in ihr der Maßstab der objektiven Richtigkeit also gar nichts zu bedeuten haben kann? Hier, mit Jesus, wirkt also eine Kraft auf die Schleiermachersche Gedankenbewegung ein, die die schöne regelmäßige Kurve seines Denkens verzerrt und beinahe zerreißt: Das Wort von Christus.

III. Die große Einschiebung: Das Wort von Jesus Christus.

Für die Mystik bedeutet Offenbarung im geschichtlichen Sinne eine Verlegenheit. Sie will ja Unmittelbarkeit, direktes Gottesverhältnis. Offenbarung aber meint Mittlertum, indirekte, gebrochene Beziehung zu Gott, Gemeinschaft mit ihm durch sein Wort. In dem Maß und aus demselben Grund, wie die Mystik dem Wort ausweicht, sucht sie auch die Offenbarung zu umgehen, um einen direkteren Weg zu ihrem Ziele einzuschlagen. Warum auch diesen Umweg machen über das Erlebnis anderer? Kommen die «Mittler» der göttlichen Offenbarung nicht als göttlich bevollmächtigte Ausrichter einer Botschaft, als Bringer einer Kunde in Betracht — und das verneint die Mystik leidenschaftlich —, so kommen sie überhaupt nicht

in Betracht, es sei denn als Vorbilder für das, was jeder andere auch sein und erleben sollte, also als Stützen und Krücken, deren man bedarf, solange man unselbständig ist und nicht auf eigenen Füßen gehen kann, deren man sich aber entledigt, sobald man zur Mannheit herangereift ist. Man braucht sie zur Anregung; aber ist erst einmal das innere Leben im Gang, so entfaltet es sich aus eigener Kraft und braucht keine fremde Hilfe mehr. Also zu einem dauernden und grundlegenden Abhängigkeitsverhältnis kann es hier nicht kommen. Was soll ein Mittler in der Region der Unmittelbarkeit?

Den mittelalterlichen Mystikern hat freilich dieser Sachverhalt mehr zu schaffen gemacht als den modernen. Denn sie waren ja als Glieder der Kirche auf die Mittlerschaft des Christus verpflichtet und getauft. Die mittelalterliche Mystik ist darum immer gehemmte Mystik, sie kommt nie zur freien Entfaltung ihrer eigensten Tendenzen. Aber sie hat wenigstens versucht, sich zu emanzipieren, und dies glückte ihr einigermaßen dadurch, daß sie das paulinische „Christus in uns" in ihrem Sinne umdeutete [1] und so unter der Decke der Christusliebe Christus abschaffte. Christus wurde aus einem Gegenstand demütigen Glaubens zum Inhalt verzückten Schauens und überschwänglichen Gefühlsgenusses, d. h. er war nichts anderes als das objektivierte, sinnlich angeschaute Ziel des mystischen Erlebnisses selbst, ein Christus der Phantasie mehr als der Geschichte, weshalb auch die Maria oder Heilige denselben Dienst taten. Vom offenbarten Christus war hier keine Rede mehr.

Die romantische Mystik der Neuzeit ist durch kein kirchliches Erbe mehr beschwert. Deshalb macht sie aus ihrer Gleichgültigkeit gegen alles Geschichtliche kein Hehl. Sie braucht ihr kühnes Gott-in-uns nicht mehr unter einem scheinbar demütigeren Christus-in-uns zu verbergen. Sie rechnet es sich zum Ruhm an, daß sie keiner Vermittelungen mehr bedarf. Sie verrät sich auch hierin als Schwester des Rationalismus, daß sie wie er es sich zutraut, von sich aus einen unmittelbaren Zugang zum Ewigen sich zu schaffen. Kommt ihr Christus überhaupt noch in den Sinn, so höchstens als einer der großen Ein-

[1] Die «Christusmystik des Paulus», von der die neueste historische Theologie so viel zu sagen weiß, ist einer der Beweise, wie tief unsere Theologie in der Romantik drinsteckt und ihre Mystik in die klaren Zeugnisse des Glaubens hineinprojiziert.

geweihten, eines der großen Vorbilder des Gotterlebens, vielleicht das vornehmste.

Auf diesem Standort werden wir Schleiermacher nach dem bisher Gesagten vermuten. Seine Religionsauffassung ist, wie wir sahen, sowohl in ihren Negationen als auch in ihrer Position die konsequent mystische. Keiner der wesentlichen Züge aller Mystik fehlt ihr, durch keinen geht sie über sie hinaus. Spricht der Redner von Offenbarung, so tut er es sicher in dem Sinn, in dem es auch der Künstler tun kann, also nicht als Hemmung und Brechung der Unmittelbarkeit, sondern im Gegenteil als deren Manifestation. Offenbarung ist das Erlebnis des Universums in Anschauung und Gefühl, „das unmittelbare und ursprüngliche Sein Gottes in uns durch das Gefühl“ [1]. „Jeder solche Moment . . . wenn ihr euch seiner bewußt würdet, würde eine Offenbarung sein“ [2]. „Was heißt Offenbarung? Jede ursprüngliche und neue Anschauung des Universums ist eine, und jeder muß doch wohl am besten wissen, was ihm ursprünglich und neu ist“ [3]. So heißt es auch vom Mittlertum: Jeder Mensch, wenige Auserwählte ausgenommen, bedarf allerdings eines Mittlers, eines *Anführers*, der seinen Sinn für Religion *aus dem ersten Schlummer wecke* und ihm eine Richtung gebe, aber dies soll *nur ein vorübergehender* Zustand sein; mit eigenen Augen soll dann ein jeder sehen und selbst einen Beitrag zutage fördern zu den Schätzen der Religion, sonst verdient er keinen Platz in ihrem Reich und erhält auch keinen. Wer selbst „das Unendliche gefunden hat . . . *der bedarf keines Mittlers mehr*“ [4]. Jede heilige Schrift ist nur ein Mausoleum der Religion . . . „Nicht der hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern nur der, welcher keiner bedarf und wohl selbst eine machen könnte“ [5].

So ist wahre Religion nach dieser allgemeinen modernen Auffassung etwas immer und überall Mögliches, etwas so Allgemeines, wie das menschliche Wesen selbst, und auch ihr Höchstes nur daran gebunden, daß der Einzelne in sich selbst die Quellen des unmittelbaren Lebens entdecke. Diese Mystik ist für Schleiermacher so gut wie für irgendeinen neuern Mystiker „die Religion in den Religionen“ [6], oder wie es später heißt: „das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit“ [7]. Die Reli-

[1] R III. [2] R 106. [3] R¹ 118. [4] R¹ 99.
[5] R¹ 121. [6] R² 248. [7] Gll § 4.

gion, die der Redner in der zweiten Rede so glänzend beschreibt, ist, nach seiner eigenen Auffassung, die Essenz aus allen Religionen, die sich zu jener verhalten wie die Arten zur Gattung, wie die Individuen zu den Arten [1].

Mit dieser Auffassung steht keineswegs etwa das geschichtliche Denken Schleiermachers [2] im Widerspruch. Vielmehr ist das eine das Komplement des anderen. Denn — das ist die mit der romantischen Mystik notwendig verbundene Idee — religiöses Erleben ist schlechterdings individuell, wie das Leben selbst. Es läßt sich nicht, wie die Aufklärung will, jene Quintessenz etwa destillieren und als allgemeine oder natürliche Religion den positiven geschichtlichen gegenüberstellen. Leben, also auch Religion, ist immer positiv und damit geschichtlich. Es liegt demnach beides in der Schleiermacherschen, in der allgemeinen modernen Religionsauffassung: Daß Religion eine geschichtlich-individuelle Erscheinung von unbegrenzter Mannigfaltigkeit sei, daß aber, so notwendig es ihr sei, in individueller Gestalt zu erscheinen, in ihr doch immer ein sich gleichbleibendes „Wesen der Religion", das zugleich ihr Ideal und ihr Kriterium sei, von den geschichtlich-zufälligen Darstellungen unterschieden werden könne. Damit ist das Problem formuliert, das in neuester Zeit im Vordergrund der theologischen Diskussion steht, das Problem der Absolutheit einer einzelnen positiven Religion, speziell des Christentums. Ja, nicht nur formuliert, auch schon gelöst ist es: Mit dem Prinzip der Individualisation ist festgelegt, daß es einen erschöpfenden abschließenden Ausdruck für das Wesen der Religion nicht geben kann.

[1] Der Rationalismus, der hinter diesem Individualismus verborgen liegt, ist Ritschls scharfem Auge nicht entgangen. „Die richtige Verbindung derselben (der Religionen) zum Ganzen, welche Schleiermacher versucht, würde also einer neuen Religionsstiftung vergleichbar sein" (S. 7).

[2] Es ist mir nicht verständlich, wie Stephan (a. a. O. S. 198) den Mittlergedanken der Reden als Zeugnis für Schleiermachers christlichen Offenbarungsgedanken ins Feld zu führen wagen kann. Offenbarung ist für Schl. das mystische Erlebnis als solches; der Mittler — oder vielmehr die Mittler — sind nur Anreger dieses Erlebnisses; das geschichtlich Positive ist nur Anlaß der allgemeinen Offenbarung und Religion. Darüber hinaus führt auch die Gll nicht, da Christus nicht Inhalt des Glaubens, sondern nur Ursache der Kräftigkeit des religiösen Bewußtseins ist. Es gibt ja nur eine Religion, das schl. Abhängigkeitsgefühl, das auch abgesehen von Jesus Christus da ist, nur nicht in der dem Christen eigenen Kräftigkeit.

„Der ganze Umfang der Religion ist ein Unendliches und nicht unter einer einzelnen Form, sondern nur unter dem Inbegriff aller zu befassen" — das brauchte uns also nicht erst Strauss zu lehren, das hatte schon mit aller nur wünschenswerten Klarheit Schleiermacher selbst erkannt und formuliert [1]. „Darum müssen wir eine unendliche Menge von Formen postulieren" [2]. Daraus erst ergibt sich jenes schon erwähnte Prinzip unbedingter Toleranz. Jede Religion hat, eben weil jede ein besonderer Beitrag zum Ganzen ist, und weil keine das Ganze erschöpft, ihr besonderes Recht. Mit der Individualität ist zugleich die Relativität und die Eigenart jeder geschichtlichen Religion — und also auch jedes religiösen Einzellebens — gegeben.

Allerdings droht der Begriff der Individualität, wie er besonders noch in der Urgestalt der «Reden» gebraucht wird, alles in Willkür aufzulösen und alles feste Maß [3] zu beseitigen. Wenn schlechterdings alles Individuelle als solches geheiligt ist, wer will unterscheiden zwischen höher und weniger hoch, wo doch selbst das Gemeine — wie wir hörten — notwendig ist zum Bild des Ganzen. Maß ist Gesetz, Individualität aber ist der Gegenpol zu beidem und erlaubt keine Wert- und Rangordnungen. Der einzige Maßstab ist, wie bei der Kunst, deren Ideal das schlechthin Individuelle ist: Die Intensität (man denke etwa an die Kunst Shakespeares oder Balzacs). Jedes Individuum ist in seiner Art vollkommen, wenn es nur seine Art vollkommen ausprägt. Damit ist eine gewisse Rangordnung nun doch möglich geworden. Es gibt Stufen der Religion als Grade der Bewußtheit. Die höchste Stufe ist die der Vollbewußtheit, das Zusichselbstkommen des religiösen Bewußtseins selbst, jener „Religion in den Religionen", die die zweite Rede schildert. Sofern in aller Religion dies als Anlage enthalten ist, tendieren sie alle darauf hinaus. Sofern aber auch dieses Höchste nie anders als in individueller Gestalt erscheinen kann, gibt es zwischen diesen Arten der höchsten Stufe keine Wertunterschiede mehr. Sobald eine bestimmte positive Religion zum vollen Bewußtsein ihrer selbst kommt, in eigentümlicher Form das

[1] R 63. [2] R 251.

[3] Schleiermacher geht so weit, die individuellen religiösen Anschauungen mit den zufälligen Bildern zu vergleichen, zu denen der eine so, der andere anders in seiner Phantasie die Sterne verbindet (R[1] 60).

Wesen der Religion ungehemmt ausprägt, steht sie ohne weiteres mit jeder anderen, die dasselbe in anderer Weise tut, auf derselben Rangstufe. Nicht das Eigentümliche also, sondern das Maß der Bewußtheit des Allgemeinen jenes Wesens, begründet den Stufenwert und Unterschied.

Dies ist die Anschauung, die, mit dem Individualitätsprinzip notwendig gegeben, von der ersten Auflage der «Reden» an in Schleiermachers Denken immer klarer und bestimmter sich herauskristallisiert. Auf das Christentum angewandt heißt das, daß es zwar, sofern in ihm das Wesen der Religion — jene Mystik — voll zum Bewußtsein kommt, auf der höchsten Stufe steht, aber diesen Rang nicht etwa für sich allein in Anspruch nehmen kann, sondern mit allen anderen Religionen, die ihr Prinzip zu gleicher Bewußtheit ausbilden, zu teilen hat. Sofern also das Christentum etwas Eigentümliches hat — wie jede andere positive Religion —, ist es nur der Art, nicht aber der Stufe nach von seinen Ranggenossen unterschieden. Auch es stellt nur e i n Religionsindividuum unter anderen dar, von denen es heißt [1]: „Es sind als von Natur gegeben zu setzen mehrere große Massen eigentümlicher Schematismen des Gefühls", die alle — das Christentum ausdrücklich einbegriffen — unter den allgemeinen Religionsbegriff „subsumiert werden" müssen [2]. Auch in der Glaubenslehre ist natürlich, trotz der vorsichtigeren Formeln, diese Anschauung nicht etwa preisgegeben — wie könnte sie das, ohne daß der ganze Religionsbegriff, die Fundamente des Schleiermacherschen Denkens überhaupt preisgegeben würden! —, sondern es wird ausdrücklich die Aufgabe der Religionsphilosophie, also der Einleitung der Glaubenslehre dahin bestimmt, „die Gesamtheit aller durch die eigentümliche Verschiedenheit ihrer Basen voneinander gesonderten Kirchengemeinschaften (so heißen hier die Religionen) nach ihren Verwandtschaften und Abstufungen als ein geschlossenes, d e n B e g r i f f e r s c h ö p f e n d e s G a n z e darzustellen". Darum, um der christlichen Religionsindividualität „ihren Ort" zu bestimmen, „müssen wir ü b e r d a s C h r i s t e n t u m h i n a u s g e h e n und unseren Standpunkt ü b e r demselben nehmen, um es mit anderen (ebensolchen Unterarten der Gattung) zu vergleichen" [3].

[1] Ethik § 287. [2] KD § 44.

[3] Gll[1] § 6. Es ist seltsam, wie beharrlich man von gewisser Seite die von

Wer den Aufbau und Zusammenhang von Schleiermachers Denken auch nur einigermaßen kennt, weiß, daß diese Anschauung mit seinem ganzen Denken notwendig zusammenhängt, und daß, wo etwa Ausdrücke später verschleiert werden — so wird z. B. jenes „über dem Christentum" später gestrichen —, wir es nur mit Aenderungen der Ausdrucksweise, nicht aber der Gedankensubstanz zu tun haben. Ueber dem Christentum als seine Norm und sein «Wesen» steht der Allgemeinbegriff Religion, wie ihn die «Reden» lebensvoll-künstlerisch und die «Dialektik» abstrakt-wissenschaftlich entwickelt haben, und den die Glaubenslehre als ihr Grundkapital übernimmt. Das Christentum ist eine der möglichen gleichberechtigten Arten der allgemeinen, mystischen Religion.

Was schon in jener Fragestellung der «Reden» nach dem Wesen der Religion vorschwebte, wird bis zuletzt als Aufgabe festgehalten: „das Gemeinsame als alle geschichtlich vorhandenen Glaubensweisen unter sich begreifend darzustellen und die Eigentümlichkeiten unter Anleitung eines Grundgedankens durch richtige Teilung (Gattung, Unterarten) als ein geschlossenes Ganze nachzuweisen" [1].

Die Konsequenz dieses Gedankengangs wird dadurch einigermaßen durchbrochen, daß nun in der Glaubenslehre [2] zu dem bisher allein geltendgemachten Maßstab, an dem Stufen gemessen werden können, ein neuer hinzutritt. Bisher hieß es konsequent: Einzig die Vollbewußtheit ist dieser Maßstab. Nunmehr kommt hinzu die Unterscheidung zwischen teleologischer (d. h. sittlicher) und ästhetischer Frömmigkeit. Welcher Kunstmittel es bedarf, um diesen Fremdbestandteil in die schon längst festgelegten Fundamente der Schleiermacherschen Religionslehre einzubetonieren, wird im nächsten Kapitel zu zeigen sein [3].

Schleiermacher selbst so deutlich bestimmte Rangordnung der Wissenschaften ignoriert. Wenn er in der Gll z. B. sich mehr an das historisch Gegebene anschließt, als das seiner eigenen Ueberzeugung entspricht, so ist nicht zu vergessen, daß er sie als historische Disziplin bestimmt hat. Man vgl. die unmißverständlichen Ausführungen darüber in der Christlichen Sitte S. 29: Von einer einzelnen religiösen Sittenlehre könne Universalität nicht erwartet werden; es liege das — bei der christlichen so gut wie bei irgendeiner anderen — an der «eigentümlichen Beschränktheit» des Individuellen.

[1] Gll[1], S. 23. [2] § 9.

[3] „Es gibt nicht verschiedene, sondern nur eine Art des schlechthinigen

Die Unsicherheit Schleiermachers zeigt sich schon darin, daß er zunächst, formal richtig, diesen Unterschied als einen der Art, nicht der Stufe, einführt. Denn das Kriterium für Stufenunterschiede verhält sich ja dieser Differenz gegenüber gleichgültig. Arten aber, das weiß Schleiermacher genau, sind vollkommen gleichwertig mit Rücksicht auf die Rangstufe. Trotzdem dekretiert der § 9, es sei die ästhetische Religion der ethischen „unterzuordnen". Das bedeutet nicht weniger als einen Staatsstreich gegen die festbegründete Logik des Individualitätsgedankens, der doch im selben Atemzug als Voraussetzung anerkannt ist. Daß so etwas dem Denker Schleiermacher passiert, weist auf eine große Verlegenheit hin.

Wir finden aber solcher Verlegenheitssymptome noch mehr und noch schwerere. Mit jenem Gewaltakt ist ja erst erreicht, daß das Christentum als eine der ethischen Religionen mit anderen zusammen auf der höchsten Stufe steht. Nun hat das Christentum freilich diesen anderen Religionen gegenüber auch sein Eigentümliches. Aber wir wissen nun, daß dieses Eigentümliche zwar seine notwendige geschichtliche Erscheinung, aber nicht das Wesentliche, und darum auch nicht das Rangunterscheidende sein kann. Das spezifisch Christliche ist nur Individualisation jenes Allgemeinen und Wesentlichen, das wir im Religionsbegriff gefunden haben. Die Art, wie das Eigentümliche des Christentums festgestellt und beurteilt wird „ ist aber die Art, wie überall ein eigentümliches Einzelnes von einem anderen desselben Wesens verschieden ist" [1]. D. h. ausdrücklich sind wir versichert worden, daß es mit der christlichen Religionsindividualität keine andre Bewandtnis habe als mit Individualitäten im allgemeinen. Um ja über diesen Punkt keinen Zweifel aufkommen zu lassen, wird an entscheidender Stelle [2] nochmals versichert „die in unserem Satz aufgestellte Formel ist dieselbe, welche für alle individuellen Unterschiede innerhalb derselben Art und Gattung gilt". Es handelt sich also um die Individualität, von der gilt: „So hat auch jede Art dasselbe wie jede andere ihrer Gattung, und alles im eigentlichen Sinn Hinzukom-

Abhängigkeitsgefühls, nämlich die ästhetische Form der Frömmigkeit." Die Unterscheidung der ästhetischen und teleologischen Religion widerspreche Schleiermachers eigener Definition der Religion, führt Lempp richtig aus (Schleiermachers Gotteslehre, S. 28).

[1] Gll[1] S. 78. [2] § 10, 3.

mende (d. h. Individuelle) ist nur ein Zufälliges“ [1]. Man halte also fest: Was das Christentum von anderen Arten der Gattung: teleologischer Monotheismus als sein spezifisch Christliches unterscheidet, das ist eine «zufällige», dem Wert nach unbedeutende, obschon notwendige Spezifikation des Wesentlichen. Wesentlich aber ist eben jenes „sich gleichbleibende Wesen“ der Religion, das vollkommen ausgeprägte schlechthinige Abhängigkeitsgefühl. Das ist die Konsequenz der Grundlegung der Religionsphilosophie und des Denkens Schleiermachers überhaupt.

Dieses «Zufällig»-Spezifische des Christentums nun ist nichts anderes als das, wodurch es ein Positives ist: Sein geschichtlicher Ursprung. Aber dieser Gedanke erscheint nun in einer Form von bedeutungsvoller Zweideutigkeit. Das Besondere des Christentums sei dies, daß in ihm „alles bezogen wird auf die durch Jesus Christus von Nazareth vollbrachte Erlösung“ [2]. Diese Beziehung auf Jesus Christus also ist jene spezifische und „zufällige“ Form, „in der der Christ — wenn wir nun in die allgemeine Formel das Konkrete einsetzen — dasselbe hat, wie jeder andere ethische Monotheist“. Wie ein Eichenblatt zufällig etwas größer oder anders gerändert ist, als ein anderes, was aber als unwesentlich außer Betracht fällt, so hat der Christ zufällig das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl in der Form einer Beziehung auf Jesus Christus, während ein anderer Monotheist, z. B. ein Stoiker, dieses Besondere nicht hat, ohne daß ihm darum an der Frömmigkeit selbst irgend etwas Wesentliches fehlte [3].

[1] § 10, 3. [2] § 11.

[3] Es ist mir von sehr geschätzter Seite nahegelegt worden, meine Auffassung von § 10, 3 mißkenne die eigentliche Absicht Schleiermachers; das „zufällig“ Hinzukommende sei jenes „mehr“, das gerade nicht die Individualität ausmache. Gewiß! Aber auch das Individuelle in seiner geheimnisvollen Eigenart der Struktur ist eben, dem Wesen, dem Allgemeinen und Wesentlichen gegenüber bloß eine Spezifikation. Es ist zwar das Unergründliche geschichtlicher Wirklichkeit oder Positivität, aber nicht ein grundsätzlich Neues, sondern nur die Neuheit der besonderen Konkretion des Allgemeinen. Es führt seinem Gehalt nach nie über das Allgemeine, das „Wesen“ hinaus, und ist insofern unwesentlich. Es begründet niemals das Vorrecht einer „Offenbarung“ vor andern, sondern nur ihr Eigenrecht neben andern. Vgl. die Anm. S. 142: „Anrecht auf Selbständigkeit .. wie andere.“ Es ist die (geschichtlich-konkret-individuelle) Wirklichkeit der allgemeinen Offenbarung gemeint.

Aber nun geschieht es, daß dieses «zufällig» Individuelle mit einem Male zum Allerwesentlichsten gemacht wird, und die Formulierungen sind so geschickt, die Beweiskunst ist so subtil, daß diese logische Ungeheuerlichkeit kaum bemerkt werden kann. Die heimliche Einschiebung geschieht dadurch, daß als das Besondere ein Inhalt eingeführt wird, der mit dem Individualitätsbegriff, der vorher allgemein entwickelt worden war, schlechterdings unvereinbar ist, ja mit ihm im geraden Widerspruch steht. Aber was immer es mit diesem Inhalt für eine Bewandtnis haben möge: Das ist klar, daß es eine geradezu groteske Verletzung aller Denkgesetze ist, etwas, was nur unwesentliche Modifikation sein darf, im nächsten Augenblick als das Entscheidende zu bezeichnen. Daß Schleiermacher eine solche Gedankenoperation nötig hatte, um seinen Religionsbegriff mit dem christlichen Glauben in Beziehung zu setzen, zeigt doch wohl deutlich genug die absolute Unvereinbarkeit der beiden Prinzipien. Eine solche Durchbrechung aller Denkzusammenhänge, wie sie hier vorliegt, kann doch wohl auf den Namen: «Zusammenhang» keinen Anspruch erheben. Dieser «Zusammenhang» ist mit absoluter Zusammenhanglosigkeit oder Unvereinbarkeit identisch. Hier liegt einfach ein verzweifelter Gewaltakt eines Menschen vor, der zugleich Mystiker und Christ sein will, und um zu zeigen, daß diese Verbindung möglich sei, einen «Zusammenhang» schafft, der das gerade Gegenteil alles dessen ist, was füglich Zusammenhang heißen kann [1].

[1] Wenn man etwa glaubte, unsere Ausführungen wären weniger ablehnend gegen Schleiermacher geworden, wenn wir die „Kurze Darstellung" von 1830 stärker berücksichtigt hätten, so ist das Gegenteil davon der Fall. Sie beweisen vielleicht noch deutlicher, was oben gesagt ist.

§ 33: Die philosophische Theologie „kann ihren Ausgangspunkt nur über dem Christentum nehmen". Die philosophische Theologie aber überliefert der Gll nichts Geringeres als den Begriff der Kirche, der Glaubensgemeinschaft. § 43: „So muß auch von dem Christentum ... nachgewiesen werden, daß es in jenen Inbegriff gehört. Dies geschieht mittelst Aufstellung und Gebrauchs der Wechselbegriffe des Natürlichen und Positiven", d. h. das Spezifische des Christentums gegenüber der Religion im allgemeinen, wie sie die Ethik entwickelt, ist nur ihre geschichtliche Positivität.

§ 45 Anm.: „Je mehr auf ursprüngliche Tatsachen zurückgehend, desto größeres Anrecht auf Selbständigkeit und umgekehrt (hat das Christentum), wie dasselbe auch bei anderen Arten der Gemeinschaft stattfindet", d. h. nur die

Dasselbe ergibt sich nun auch aus einer genaueren Prüfung jener Formel selbst, die das Besondere des Christentums enthalten soll. Ist einmal zugestanden, daß jenes Besondere darin bestehen könne, «alles» auf die Erlösung durch Jesus Christus zu beziehen, so war allerdings gewährleistet, daß dieses Besondere das Entscheidende wird. Denn man kann nicht «alles» auf Christus beziehen, ohne daß Christus zum Alles des Lebens wird. Da vom christlichen Standpunkt aus gegen diese Formel an und für sich nichts einzuwenden war, da sie im Gegenteil dem christlichen Glauben recht gut entsprach, so ist begreiflich, daß spätere christliche Theologen um dieses Inhalts willen auf die systematische Konstruktion, die zu ihr hin führte, nicht allzustreng achteten. Wir aber erkennen darin, daß Schleiermacher, der erfindungsreiche Odysseus unter den Denkern, genötigt war, zu einer solchen Scheinverbindung Zuflucht zu suchen, um zu beweisen, was er anders nicht beweisen konnte, den besten Beweis für die sachliche Unvereinbarkeit dessen, was allerdings in der Person Schleiermachers irgendwie zusammen bestand: seiner Mystik und seines christlichen Glaubens.

Das Wesen der Religion, hieß es, ist Gefühl, reine Subjektivität, mit Ausschluß alles Gegenstandbewußtseins, alles Wissens-um-etwas-anderes-als-ich [1]. Was nicht Gefühl ist, kann also auch nicht die spezifische Form eines Gefühls sein. Noch viel weniger kann es das Wesentliche eines religiösen Bewußtseins als solchen sein. Was nicht Gefühl ist, kommt religiös nicht in Betracht. Nun ist aber offenbar Beziehung auf eine geschichtliche Persön-

---

Selbständigkeit neben anderen, nicht die Absolutheit und Einzigkeit der Gottesoffenbarung ergibt sich aus seiner Positivität, und zwar genau so wie bei anderen Gemeinschaften.

§ 48: „Der Begriff der Kirche ergibt sich wissenschaftlich mit denen aller anderen aus dem Begriff der Menschheit sich entwickelnden Organisationen", d. h. was Kirche ist und sein kann, kann man wissen, wenn man das Wesen des menschlichen Geistes kennt. Das dürfte genügen!

[1] Dieser Satz ist gegen Wobbermin (Chr. W. 1927, S. 101) durchaus aufrechtzuerhalten. W.s Schleiermacher-Interpretation ist wie viele andere darin naiv, daß er seinen Theismus in die Formeln seines Gewährsmannes hineinlegt und das „Woher" des schl. Abhängigkeitsgefühls als Objekt einer Beziehung, den Religionsbegriff Schl.s also als Abhängigkeit von Gott im Sinn der Gemeinschaft, des Person verhältnisses auffaßt. Tatsächlich ist der einzige „Objektgehalt", der einzige Sinn jenes „Woher": das X der Identitätsphilosophie, die Substanz im Sinne Spinozas.

lichkeit, Vergegenwärtigung derselben und Auffassung eines Tatsachenkomplexes: „Erlösung durch sie" — doch wohl kein Gefühl. Der Inhalt der Formel von § 10 ist, logisch betrachtet, ein Kausalsatz, der noch andere Denkzusammenhänge voraussetzt oder in sich schließt. Ohne zu denken und zu wissen kann man nicht die Erlösung durch Jesus Christus auf sich beziehen. Mit einem Gefühl hat das alles schlechterdings nichts zu tun. Man könnte nun auf den Ausweg geraten, diese Beziehung, die in der Tat wie jede Beziehung Sache eines Gedankens ist, als bloße Reflexion über ein Gefühl aufzufassen. Aber dann gehörte sie ja nur zur christlichen Theologie, nicht aber zur Frömmigkeit selbst. Zudem kann hier von Reflexion gar nicht die Rede sein, weil Reflexion im Schleiermacherschen Sinne Bewußtmachung eines unmittelbaren Gefühls ist. Jenes »Woher« der schlechthinigen Abhängigkeit, Gott, ist uns durch Reflexion bewußt, weil es — wenigstens nach Schleiermacher — jenem Gefühl immanent ist. Die Gottesidee ist im Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit enthalten. Aber ein historisches Faktum ist doch wohl nicht immanent in einem zeitlosen Gefühl enthalten, kann also auch nicht durch Reflexion zum Bewußtsein erhoben werden.

Gesetzt es sei Schleiermachers Meinung: Ich war durch Christus erlöst worden, ehe ich von dieser tatsächlich an mir geschehenen und nur im Gefühl sich manifestierenden Erlösung wußte, und jetzt bringe ich mir diesen Sachverhalt zum Bewußtsein, so wäre das nichts weniger als eine Reflexion über ein Gefühl, vielmehr ein Nachdenken über die zeitliche Ursache eines Gefühls. Ohnehin würden wir durch bloßes Nachdenken über die Ursache eines Gefühls niemals auf ein zweitausend Jahre zurückliegendes historisches Ereignis geführt werden, und des weiteren müßte der Inhalt dieser Reflexion nach der allgemeinen Reflexionstheorie Schleiermachers bloß den Wert eines Symbols haben. Nein, hier handelt es sich um etwas ganz anderes. Der christliche Gemütszustand — wenn wir uns der Schleiermacherschen Begriffe bedienen wollen — hat als seine Ursache eine bewußte Beziehung auf Christus, eine Kenntnis Christi und ein Aufmerken auf Christus, das allem Gefühl vorausgeht. Zuerst ist Christus da, vor mir, und wird von mir gekannt, «angeschaut», dann erst (und dieses dann setzt noch einiges Wichtige voraus!) kommt es zu einem „christlichen Ge-

mütszustand". Und dann endlich kann, als spätere Erinnerung an diesen Hergang, jene sog. Reflexion eintreten, die mir diesen ursächlichen Hergang noch einmal vergegenwärtigt.

Das quid pro quo wird sofort klar, wenn man das Gläubigwerden der Jünger mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl vergleicht. Nach der allgemeinen Religionstheorie Schleiermachers kann man sagen: Man kann fromm sein, bevor man, und ohne daß man (durch Reflexion) von Gott w e i ß. So hieß es ja. Kann man wohl auch sagen: die Jünger hatten christlich fromme Gemütszustände, ehe sie von Jesus wußten? Vielmehr war doch wohl das erste: Christus war da, sodann: man konnte ihn sehen und hören, sodann — nicht etwa ein Gefühl, sondern auch nach Schleiermachers Auffassung — der Glaube an ihn und erst als Letztes, als Nachklang, ein gewisser Gefühlszustand, der dann vielleicht später durch Nachdenken oder Erinnerung — die sog. Reflexion — auf seine Ursache zurückgeführt werden mochte. Wir haben dem Leser leider diese pedantische Darlegung nicht ersparen können, weil nur so verstanden werden kann, was für eine Konfusion hier das Wort Reflexion angerichtet hat, und wie dank dieser Konfusion Schleiermacher das Unvereinbare zusammenleimen konnte, so daß es aussah, als gehöre es durch sachliche Notwendigkeit zusammen. Der Mystiker »weiß« von Gott durch Reflexion über seinen Gefühlszustand; und er »weiß« nur uneigentlich. Der Jünger Jesu aber wurde gläubig, indem er den Christus, den er auf sich zukommen sah und ihn anreden hörte, «aufnahm». Dort ist das Subjektive das erste, und das Objektive — wenn es denn überhaupt so etwas gibt — das zweite. Hier aber ist ohne allen Zweifel das Objektive das erste, und das Subjektive — auch dies kein Gefühl — das zweite. Das Wort ist das erste und der Glaube, die Stellungnahme zu ihm, das zweite.

Tatsächlich ist denn auch die Beschreibung, die Schleiermacher selbst von d i e s e m Glaubensakt gibt, etwas ganz anderes als das, was in der Formel schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl liegt, — die doch das Wesen des Glaubens sein sollte. Entscheidend ist hier der § 88 der Glaubenslehre. Die Erlösung wird durch Jesus „bewirkt vermöge der Mitteilung seiner unsündlichen Vollkommenheit". Mit diesem Satz beginnt — nicht etwa der zweite Teil der Dogmatik, sondern eine ganz neue Glaubenslehre, die sich in die andere hineinschiebt. Nicht darum

sagen wir das, weil erst hier explicite von Jesus die Rede ist. Schleiermacher ist ganz im Recht, wenn er sich gegen dieses Mißverständnis verwahrt. Es wäre ein erster Teil der Dogmatik nach Analogie derjenigen Schleiermachers durchaus denkbar, in der Christus die stille Voraussetzung der Gotteslehre bildet — etwa in der Art, wie Calvin seine Institutio aufgebaut hat. Aber so verhält es sich bei Schleiermacher nicht. Vielmehr wird bei ihm in eine Religionslehre, die auf der Reflexion über das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl aufgebaut ist, eine andere hineingeschoben, die nicht nur jener anderen fremd, sondern mit ihr absolut unvereinbar ist, weil sie auf einem ganz entgegengesetzten Prinzip ruht.

Nachdem wir dies gezeigt haben, wenden wir das umgekehrte Verfahren an und zeigen nunmehr aus dem zweiten Teil, wie Schleiermacher darum, weil er hier von Christus ausging, zu einem ganz anderen Glaubensbegriffe kommen mußte. Auch hier werden wir aber scharf zusehen müssen, um uns nicht durch die glatten Formeln des Dialektikers täuschen zu lassen. Wie entsteht und worin besteht nach dieser zweiten eingeschobenen Auffassung der Glaube? Wiederum gehen wir auf die Jünger zurück, um den Gedankengang möglichst zu vereinfachen [1]. Vor dem Fischer Simon Petrus steht Jesus. Petrus nimmt sein „Bild" (natürlich im weitesten Sinn) in sich auf [2]. Christus erweckt in ihm einen „Eindruck", der näher bestimmt wird als der der unsündlichen Vollkommenheit, oder des „absolut kräftigen Gottesbewußtseins". Wir wollen mit Schleiermacher über diese Ausdrücke hier nicht rechten. Sei es so! Aber die Frage ist unabweisbar: Vermöge was für eines Aktes nehmen wir einen Eindruck wie diesen auf; was muß stattfinden, damit in uns das „Bild", der „Eindruck unsündlicher Vollkommenheit" und „absolut kräftigen Gottesbewußtseins" entstehe? Offenbar handelt es sich hier um Urteile, genauer um Beurteilungen; es sind Messungen an einem Wertmaßstab. Sie setzen die Anerkennung eines Ideals voraus; der Eindruck entsteht in der Form einer Beziehung auf dieses Ideal und weiter: einer Selbstbeurteilung an diesem oder durch dieses Ideal. Daß wir damit nicht fehl gehen, zeigen die gleichlautenden Aus-

[1] Wir dürfen dies um so eher, als Schleiermacher selbst (§ 108, 5) betont, daß bei uns der Glaube „auf dieselbe Art entsteht" „wie bei den ersten Jüngern". [2] § 88, 3.

drücke von Schleiermacher selbst. Zum erstenmal hören wir etwas von „Anerkennen", nämlich „Anerkennen seiner unsündlichen Vollkommenheit" [1]. Wir hören weiter, der Glaube bestehe in dem „die Aufnahme des göttlichen Wortes begleitenden Beifall" [2]. Wir vernehmen ferner, der „Eindruck", überhaupt „alles eigentümlich Christliche", beruhe auf dieser Anerkennung, „daß sein (Christi) Tun allein dem göttlichen Willen vollkommen entspricht", und daß „dies der Grund unseres Verhältnisses zu ihm ist" [3]. Endlich gehöre zu diesem Eindruck der Glaube, daß „eine solche ungehemmte Kräftigkeit des Gottesbewußtseins nicht kann begriffen werden aus dem Gesamtleben der Sünde", sondern daß er „ein übernatürlich gewordener" sei, also die Anerkennung einer „anfangenden göttlichen Tätigkeit" [4], die „im göttlichen Gedanken" ihren Ursprung hat.

Es erübrigt sich wohl ein weitläufiger Beweis, daß wir hier einen ganz anderen, dem bisherigen entgegengesetzten Glaubens- oder Religionsbegriff vor uns haben [5]: Ein Anschauen, Erkennen, Anerkennen, Beurteilen, Glauben — daß, ein Wissen — um, ein Sichbeziehen auf göttliche Gedanken, auf einen idealen Inhalt, eine Beurteilung seiner selbst und ein Beurteiltwerden durch eine Autorität. Wo bleibt da das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl? Das Kausalbewußtsein, das keinen anderen Inhalt hat als eben den: alles ist von »Gott« her, wobei Gott ein X ist? Hier ist der Mensch nicht passiv, und das Gottesbewußtsein nicht „in ihn gesetzt, wie die Dinge durch die Wahrnehmung in uns gesetzt sind", sondern er ist hier

[1] § 88, 2. [2] § 108, 3. [3] § 104, 3. [4] § 88, 4.

[5] Schleiermacher verwahrt sich dagegen, daß sein Christusglaube vom schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl „deduziert" sein solle. „Nennt man aber das wohl sonst in andern Fällen deduzieren, wenn ich sage, vermöge der Lebendigkeit dieses Gefühls entstand das Christentum, als Christus erschienen war und in seiner Herrlichkeit und Kraft erkannt wurde?" (an Lücke S. 626). Auch wenn wir gelten ließen, daß es die „Lebendigkeit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls" gewesen sei, was Christi Herrlichkeit und Kraft ausmachte — was doch auch nach Schleiermacher selbst nicht der Fall ist —, so bliebe doch immer die Tatsache, daß die Erkenntnis dieser Herrlichkeit etwas ganz anderes ist als das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl. Diese Erkenntnis aber, diese „Anerkennung, Beifall" usw. macht den christlichen Glauben aus. Schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl und Anerkennung desselben als Ideal wäre immer noch sehr zweierlei, geht aber allerdings bei Schleiermacher sehr oft durcheinander.

verwickelt in ein Gespräch, muß Stellung nehmen, muß ja und nein sagen, anerkennen und ablehnen, Beifall zollen und sich tätig und selbstkritisch beziehen auf ein Anderes, das ihm als Wahrheit gegenübersteht. Auch wenn es heißt, daß „das Anerkennen jener Vollkommenheit ihr (der Vollkommenheit) eigenes Werk war“ [1], so ist das nicht mehr das Wirken der Kausalität, die auf der Seite des Menschen die reine Passivität läßt, sondern dieses Wirken ist von der Art, wie Wahrheit das Wissen, wie das Gute die Ehrfurcht, die sittliche Beugung wirkt, von der Art also, wie Sinn, Wort sich Glauben verschafft. Der mystische Glaubensbegriff ist fallen gelassen, das Wort fängt an zu seinem Rechte zu kommen.

Auch darin sind wir nicht rein auf unsere Schlußfolgerungen angewiesen. Schleiermacher nimmt uns auch hier die Arbeit vorweg. „Entsteht aber der Glaube auf dieselbe Art (wie bei den Jüngern), so muß auch die Bekehrung auf dieselbe Art geschehen. In den ersten Jüngern nun wurde beides bewirkt durch das Wort“ [2]. Es ist „dieselbe Kraft des göttlichen Wortes“. „Daher jede Darstellung der Sache, welche in der Bekehrung dem Worte sein ausschließliches Recht nimmt, nicht nur alle Grenzen verrückt . . . , sondern sie hebt auch alle Gemeinschaft auf.“ „Die Wirksamkeit Christi ist also hier nur die in der menschlichen Mitteilung des Wortes, aber nur in dieser, sofern sie das Wort Christi fortbewegt, einwohnende Kraft Christi selbst.“ Unter »Eindruck« ist also zu verstehen: „der Eindruck der Verkündigung Christi auf das Gemüt“ [3]. Noch entschiedener spricht sich — gelegentlich! — die »Christliche Sitte« aus. Es müsse, heißt es da, in der christlichen Gemeinde vor allem für „die Reinheit der Lehre“ gesorgt werden [4]. „Das Erste und Fundamentalste ist, daß die Reinheit der Erkenntnis im Einzelnen wieder hergestellt werde“ [5]. „Christus setzt die Wahrheit als Fundament der Erlösung“ [6]. Beim Gottesdienst „ist es eine Schwäche, sich durch den Zustand dessen, der im Kultus fungiert, stören zu lassen“, da ja „die Wirksamkeit des göttlichen Wortes nicht aufgehoben werde durch die Unvollkommenheit derer, die es administrieren“ [7]. Nur wenn der Prediger von der rechten Lehre abweicht, wird seine Tätigkeit gefährlich [8]. Hier ist in einer Weise, die ge-

[1] § 88, 2. [2] § 108, 5. [3] Alles § 108, 5. [4] 172.
[5] 173. [6] 177. [7] 164. [8] Ebenda.

radezu an altlutherische Orthodoxie erinnert, das Wort zum alleinigen Gegenstand und Kriterium des Glaubens gemacht, und der aller Mystik entgegengesetzte Standort bezogen [1]. Es ist damit nicht nur der Nachweis erbracht, daß hier tatsächlich ein ganz neuer, nicht- oder gegen-mystischer Glaubensbegriff auftaucht, sondern auch das andere, daß die Wendung stattfindet unter dem Zeichen des Wortes [2].

[1] Natürlich tritt dieser Sachverhalt in der eigenen Darstellung der Gll nicht so klar hervor, wie in der unsrigen. Vielmehr wird er nach Möglichkeit verschleiert. Ein besonders geeignetes Mittel hiezu ist die Verschiebung der Betrachtung von der ursprünglichen Entstehung des Glaubens bei den ersten Jüngern auf die viel kompliziertere heutige Lage — trotzdem zugestanden worden ist, daß diese Differenzen nicht in Betracht kommen (s. o. S. 132). Die vielen Mittelglieder, die mannigfaltigen Kausalvorgänge der historisch-psychologischen Vermittlung, begünstigen den Schein, als ob es sich, wenn der Christ über seinen Zustand nachdenkt, um dieselben Vorgänge handle, wie bei der Reflexion über das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl: Kausale Einwirkungen, die schließlich auf Christus als erste Ursache zurückgehen. Auf diese Weise wird es möglich, die einzigartige, schöpferische Bedeutung des Wortes wieder abzuschwächen. Zur Verdeutlichung diene eine Stelle aus der «Christlichen Sitte». „Wie sind Menschen Christen geworden? Dadurch, daß ein Christ darstellte, was in ihm war (man vgl. dazu die obenzitierte Stelle aus der Christlichen Sitte) und es mitteilte auch (!) in der Form der Rede; also durch Darstellung der christlichen Lehre. Aber wo ist der Anfang? In Christo, in welchem ursprünglich, vor allen Darstellungen und Mitteilungen, dasjenige ist, was Menschen zu Christen macht, und von welchem es ausgegangen ist. Und so nach dieser Analogie ist es überall bei der Verbreitung des Christentums; das Christsein ist vor der christlichen Lehre zu setzen und diese ist nur entwickelte Darstellung dessen, was Menschen zu Christen macht" (Christliche Sitte 17). Auf diese Weise wird mit dem «Wort» ein zweideutiges Spiel getrieben. Das Wort als Ausdruck ist allerdings das Spätere, Sekundäre. Das Wort aber als Evangelium, als das, was von Jesus herkommt, ist, wie Schleiermacher wohl weiß, das Erste, denn „der Glaube" wird „bewirkt durch das Wort im weiteren Sinn, d. h. durch die gesamte prophetische Tätigkeit Christi" (Gll § 108, 5). Aber durch jene psychologischen Erwägungen wird immer wieder die prinzipielle Bedeutsamkeit des Wortes verdunkelt, obschon sie gelegentlich so klar erfaßt wird: „Wenn es möglich wäre, daß Einigen Christus ohne das Wort unmittelbar innerlich könnte offenbart werden: so hätte dies auch anderen geschehen können, welches auf eine Erlösung durch die bloße Idee des Erlösers hinausliefe, wobei die Erscheinung Christi überflüssig würde" (ebenda).

[2] Es ist auch interessant zu bemerken, daß dort, wo das Wort so sehr in den Vordergrund gerückt wird, auch das «Gottesbewußtsein» zu einem wirklichen Verhältnis wird. Vgl. Christliche Sitte „Verhältnis zu Gott" (149), „Gemeinschaft mit Gott" (320), „Selbstbewußtsein verbunden mit dem Bewußtsein Gottes" (31).

Fragen wir uns nochmals, wie denn vom allgemeinen Religionsbegriff aus, wie ihn die Reden und später die «Dialektik» formulierten, und wie er die Einleitung und den ersten Teil der Glaubenslehre konkurrenzlos beherrscht, die Verbindung zu diesem neuen Glaubensbegriff gezogen werden könne, so muß die Antwort klipp und klar lauten: absolut gar nicht. Es gibt hier keine Brücke, wie wir es direkt und indirekt bewiesen haben. Schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl ist S e l b s t bewußtsein, Gefühl, und hat nicht Beziehung auf Wahrheit. Es ist wortlos, beziehungslos, ungegenständlich. Es läßt dem Menschen keine Möglichkeit zu reagieren, sich selbst zu besinnen oder zu entscheiden. Es ist kein Wissen um etwas, geschweige denn ein Wissen um die alleinige Gottwohlgefälligkeit Christi, es ist kein Urteilen und Sichbeurteilen, kein selbsttätiges Annehmen und Beifallzollen. Sofern ihm etwas Objektives entspricht (Reflexionen), handelt es sich um Symbole ohne Erkenntniswert, die überdies der Theologie, nicht mehr der Frömmigkeit selbst, angehören. Das Wissen von Christus dagegen macht durchaus darauf Anspruch, adäquat zu sein, es ist Grundlage der Frömmigkeit, Kern des Glaubensvorganges selbst. Dieser aber vollzieht sich als Hören und Anerkennen eines Wortes und Trauen auf die Wahrheit des so Gehörten. Das Wort also ist das Erste, das Schöpferische, nichts weniger als vertauschbarer, künstlerisch symbolischer Gefühlsausdruck.

Ein Schein von Uebereinstimmung liegt darin, daß beidemal Gott als Ursache gesetzt ist. Gerade das aber ist beide Male das Anfechtbarste. Denn in die Indifferenzphilosophie paßt, wie wir schon ausführten (s. o. S. 83), die Kausalität nicht; sie sagt zu viel von dem, wovon doch nichts gesagt werden kann. Und im anderen Fall sagt sie viel zu wenig. Denn der «Eindruck» Christi ist ja nicht im Sinn eines sinnlich passiven Beeindrucktwerdens gemeint, sondern er wird vermittelt durch Akte wie Erkennen, Anerkennen, Beifallzollen usw., Akte, die nicht zu «Ursache» korrelativ sind, sondern zu Wort, Logos, Sinn. Wo die «Wirkung» in einer Anerkennung besteht, da ist es eben jenes Wirken, das in Freiheit angenommen wird. Denn Anerkennung ohne Freiheit ist Unsinn. So ist also der Riß zwischen den beiden Auffassungen nur durch einen dünnen Wortschleier („bewirkt") verdeckt, aber nicht geschlossen oder auch nur überbrückt. Er ist und bleibt unheilbar.

Liegen aber so zwei einander entgegengesetzte Auffassungen des Glaubens, die mystische und die christliche, innerhalb der Glaubenslehre miteinander im Streit, so werden wir uns noch darüber zu rechtfertigen haben, daß wir ohne weiteres die erste als die Schleiermachersche bezeichnen und die zweite nur als eingeschobene beurteilen. Den vollgültigen Beweis dafür kann nur unser Buch als ganzes erbringen, namentlich die Darstellung des Schleiermacherschen Systems als solchen. Hier aber genügt es, darauf aufmerksam zu machen, daß, abgesehen von den paar von uns genannten Stellen, auch die Bedeutung Christi bei Schleiermacher durchaus in den Rahmen, den sein Religionsbegriff spannt, hineingezwungen wird. Denn worin besteht sie? Nicht etwa darin, daß in Christus Gott sich dem Menschen offenbart, nicht darin, daß dort Gott das Wort spricht, das die Stellung des Menschen ihm gegenüber neu begründet; sondern lediglich darin, daß durch Christus das auch sonst vorhandene Gottesbewußtsein eine bedeutende Kräftigung erfährt. Jesus verstärkt also lediglich durch den Eindruck seiner Person die Frömmigkeit, das Gottesbewußtsein, das als solches zur menschlichen Natur „notwendig" gehört. Er schafft nicht eine neue Art von Gottesbewußtsein, er gibt ihm nicht einen neuen Inhalt. Seine Bedeutung geht ganz auf im Kausal-Dynamischen. In der heutigen Sprache müßten wir sagen: Jesus ist der unvergleichliche Anreger der Frömmigkeit, und zwar der Frömmigkeit, die immer und überall ihrem Wesen nach dieselbe ist, nämlich des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls. Jesus ist nicht Inhalt und Grund, er ist lediglich Ursache — oder richtiger: Auslöser, Verstärker — des „Glaubens"; der Glaube bezieht sich nicht auf ihn als seinen Inhalt, so daß er erst durch ihn ist, was er ist, sondern er bezieht sich auf ihn lediglich als auf seine geschichtliche Ursache, auf seinen „Impuls". Jesus ist nicht das Wort Gottes, aus dem der Glaube erkennt, wie es mit uns von Gott aus steht; er ist nicht die Enthüllung des göttlichen Willensgeheimnisses, sondern er ist bloß ein Faktor, auf dessen Wirksamkeit die Kräftigkeit und das leichtere Hervortreten des dem Menschen innewohnenden Gottesbewußtseins beruht. Der Glaubende bekommt durch Christus nicht etwas grundsätzlich Neues, sondern bloß das, was er auch sonst hat, in vermehrtem Maße. Es handelt sich also nicht um die Qualität, sondern lediglich um die Quantität

des Gottesbewußtseins. Dieser Sachverhalt aber — dieser Gegensatz zu dem, was christlicher Glaube als die Bedeutung Jesu Christi anerkennt — wird verschleiert durch den zweideutigen Ausdruck: Beziehung auf Jesus. Beziehung ist bei Schleiermacher nicht im Sinn des Sinnempfangs, also der Wortbeziehung, sondern nur als Wissen um die ursächliche Bedeutung des geschichtlichen Impulses gemeint.

Damit steht ein anderes Problem im engsten Zusammenhang, das zu endlosen und verworrenen Auseinandersetzungen Anlaß gegeben hat: Die Frage nach der von Schleiermacher behaupteten Autonomie des Glaubens. Wir werden, indem wir die Ausführungen der Glaubenslehre über diesen Punkt einer genaueren Prüfung unterwerfen, zugleich noch einen dritten Beweis für die Unvereinbarkeit der beiden Glaubensauffassungen finden. Schleiermacher hat bekanntlich in seinen späteren Jahren immer behauptet, daß seine Glaubenslehre, sein christlicher Glaube überhaupt, die Gewißheit seiner Wahrheit und seiner Ueberlegenheit über andere Glaubensweisen in sich selber trage und hat darum das Ansinnen, einen Absolutheitsbeweis für das Christentum zu liefern, abgelehnt, mit Berufung auf die Autonomie des christlichen Glaubens. Sofern nun Schleiermacher von seiner zweiten, christlichen, auf das Wort gegründeten Glaubensauffassung aus spricht, ist er mit seiner Ablehnung und Behauptung der Autonomie durchaus im Recht. Erkennt der Christ in Christus die höchste, alles umspannende, alles andere begründende, allem anderen übergeordnete göttliche Wahrheit, so würde er sich selbst in tragikomischer Weise mißverstehen, wollte er auf das Ansinnen eines Glaubensbeweises eingehen. Er kann ein solches, wenn er weiß, was Gotteswahrheit und Glaube heißt, nur als unsinnige Anmaßung empfinden. Wenn heute eine rationalistische Theologengruppe diesen Anspruch im Namen der Wissenschaft erhebt, so verrät sie damit nur, wie sehr sie durch ihren naiven Glauben an die Wissenschaft verhindert ist, das Wesen der Gottesfrage und der Gottesgewißheit zu begreifen. Ist es G o t t , mit dem es der Glaube zu tun hat, und ist es der Glaube und er allein, durch den sich Gott uns erschließt, so ist doch wohl auch die Wissenschaft selbst, so gut wie irgendeine Funktion des menschlichen Geistes und Lebens, in diese Problematik hineingerissen, die der Glaube eröffnet, die Frage nach dem Sinn und der Rechtfertigung

alles Lebens und nach der Wahrheit alles Denkens. Schleiermacher hat also durchaus recht, wenn er diese törichte Forderung eines Glaubensbeweises kurzerhand zurückweist.

Aber anderseits müssen wir doch ihn selbst dafür verantwortlich machen, wenn ihm in diesem Punkt Zweideutigkeit und Inkonsequenz vorgeworfen wird. Denn sein ursprünglicher Plan der Gotteslehre ist ja gar nicht auf die in Christus offenbarte Gotteswahrheit aufgebaut, nicht auf das Wort, sondern auf den romantisch-mystischen Religionsbegriff. Die Konsequenz dieses Religionsbegriffs aber ist jener Individualismus, der die Religionen nur als Individuen einer Gattung auseinanderzuhalten und deshalb nur nach Graden der Bewußtheit abzustufen vermag, die verschiedenen Arten aber als völlig gleichwertig nebeneinander stehen lassen muß. In diesem Zusammenhang kann nicht nur kein Beweis für die Absolutheit des Christentums gebracht werden, sondern es kann hier der Religiöse, der sich selbst versteht, nur mit absoluter Toleranz alle anderen Glaubensweisen als gleichwertig neben sich bestehen lassen. Diese Religiosität ruht freilich auch ganz auf sich selbst und bedarf keiner Stützung von seiten einer Wissenschaft, sie trägt ihr Recht in sich selbst. Aber sie hat in ihr eigenes Bewußtsein — wie dies die «Reden» mit aller Deutlichkeit ausführen — das Wissen von ihrer eigenen Relativität, das Wissen davon, daß sie nur Teil in einem größeren Ganzen ist, aufgenommen. Man erinnere sich an das Lob des toleranten alten Rom, das gastfrei war gegen alle Götter, und an die Ausführungen über die vollkommene Toleranz der wahrhaft Frommen, die gar kein Bedürfnis verspüren, ihren Glauben auf andere zu übertragen, da sie wissen, daß es tausend verschiedene ebenso berechtigte Glaubensweisen gebe. Wenn nur das allgemeine Wesen der Religion, jenes mystische Allgefühl, tief innerlich erlebt werde, so sei die eigentümliche Form, in der sich jenes Allgemeine im Einzelnen — oder in der einzelnen Religion — ausdrückt, zwar notwendig, aber unerheblich. Diese Individualitätsidee, mit der Mystik schon an der Wurzel verbunden, beherrscht Schleiermachers Denken bis zuletzt, seine «Ethik» und «Dialektik» nicht nur, sondern ebenso sehr auch seine Glaubenslehre. Denn auch dort hieß es ja: das Individuelle sei dem Wesentlichen gegenüber als das Hinzukommende ein Zufälliges. Es müßte also der Christ sich zwar seiner Religiosität als eines Notwendigen und

auf sich selbst Ruhenden bewußt sein, aber nur jenes „sich gleich bleibenden Wesens der Frömmigkeit", des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls. Zugleich aber müßte er sich damit abfinden, daß, was er als Christ hat, als ein Eigentümliches nur Teil eines größeren Ganzen ist und auch nur ein Teilrecht hat, so daß andere Religionen, in denen das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als solches ebenso klar ausgeprägt ist, mit ihm auf der gleichen Stufe der Wahrheit oder Notwendigkeit stünden. Dies aber steht, wie Schleiermacher sehr wohl weiß, mit der christlichen Glaubensgewißheit im diametralen Gegensatz. Es gehen also, wie die beiden Glaubensbegriffe, so auch die beiden ganz verschieden gerichteten «Autonomie»-Auffassungen nebeneinander her. Aber wie jene muß Schleiermacher auch diese miteinander in eins zu setzen versuchen, und wir dürfen hier ein ebensolches Kabinettstück verschleiernder Dialektik erwarten, wie wir es in jenem Zusammenhang antrafen [1]. Den Uebergang bildet § 11. Da heißt es nun, nachdem das Spezifische im vorigen § als Unwesentliches, Zufälliges festgestellt worden war, formal [2] noch richtig: „daß wenn wir uns religiöse Momente denken sollten, in welchen alle Beziehung auf die Erlösung (in Christus) aufgehoben wäre und das Bild des Erlösers gar nicht darin vergegenwärtigt, man von diesen würde sagen müssen, sie gehören dem Christentum nicht näher an, als irgendeiner anderen monotheistischen Glaubensweise" (§ 11, 3). Wenn nun aus diesem Individuellen unter der Hand ein Wesentliches, ja das Entscheidende, und aus dem Individualitätsbewußtsein (das als solches vollkommen tolerant wäre) das Bewußtsein der „aus-

[1] Erst hier kann der von Heim hervorgehobene Konflikt der Gewißheitswege, des einlinigen und des zweilinigen, in Frage kommen, während wir in der Besprechung der Inkonsequenzen in der Fassung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls noch keinen Anlaß fanden, darauf einzugehen. Denn jene Schwierigkeiten (ewige Voraussetzung, zeitlich psychologische Aktualisierung) sind diejenigen, mit denen jede Immanenzphilosophie zu rechnen hat, wir könnten sagen: die alte Problematik der Eleaten und Heraklits. Wollten wir unser Problem auf jenes zurückführen und also das Problem der Offenbarung selbst nur als Spezialfall des Problems der Geschichte auffassen, so würden wir selber Rationalisten. Es handelt sich eben nie bloß um die Gewißheitsbegründung an sich, sondern immer in Verbindung mit dem I n h a l t des Glaubens. Von hier ab aber stimme ich Heim in allem Wesentlichen zu (Heim, S. 372 ff.).

[2] Es liegt aber schon im Inhalt der Formel, daß sie niemals als unwesentliche Modifikation von etwas anderem aufgefaßt werden kann.

schließlichen Vollkommenheit" wird, so spielt auch bei diesem letzteren ein zweideutiger Mittelbegriff die Rolle des Tausendkünstlers. Dieser Begriff ist: Das Ursprüngliche, oder die Offenbarung.

Zunächst ist damit, wie wir von früher her wissen, nichts anderes gemeint als das Individuelle, als solches bestimmt [1]. Es ist der aller logischen Deduktion entschlüpfende Punkt, wo die allgemeine Idee sich zum Individuellen konkretisiert. Schleiermacher zieht zur Verdeutlichung die Parallele der Entstehung positiven Rechtes herbei. So wenig als es Recht im allgemeinen gebe, sondern nur positives, individuell gewordenes, geschichtliches Recht, so wenig gibt es allgemeine, sondern nur positive, geschichtlich-individuelle Religion. Der Punkt, wo die Idee sich individualisiert, ist zugleich der Punkt, wo sie in die Wirklichkeit eintritt, als der zeitliche Ursprung dieser bestimmten Rechts- oder Religionsgestaltung. Halten wir aber fest im Auge, daß das, wie von jedem Recht, so auch *von jeder Religion* gilt [2]. In diesem Sinn ist jede Religion „ursprünglich" oder „geoffenbart". (Wir erinnern uns an den Offenbarungsbegriff der Ethik: Offenbarung ist das Hervortreten des Individuellen; s. o. S. 118 f.). Aber nun ist es zweifellos, daß nicht jede Religion dieser ihrer positiven Entstehung irgendwelche Bedeutung beimißt, oder auch nur ein Bewußtsein davon habe. Umgekehrt muß festgehalten werden, daß, wenn mit „Offenbarung" die „Ursprünglichkeit der einer religiösen Gemeinschaft zugrundeliegenden Tatsache" gemeint sein sollte, und wenn diese „ursprüngliche Tatsache" „nicht wieder aus dem früheren geschichtlichen Zusammenhang zu begreifen ist", dies alles für alle Religionen gilt, auch für diejenigen, die darauf gar kein besonderes Gewicht legen, oder vielleicht davon gar kein Bewußtsein haben. Wie es aber dazu kommt, daß einige Religionen diesem Wissen um ihren Ursprung religiöse Bedeutung beimessen, darüber sagt Schleiermacher wohlweislich nichts. Vielmehr geht er ohne weiteres von der objektiven Tatsache des geschichtlichen Geoffenbartseins zum Bewußtsein davon, zum Offenbarungsbewußtsein, über. Des weiteren wird nun

[1] § 10 Zusatz.

[2] Vgl. dazu KD § 45: „*Je mehr* auf ursprüngliche Tatsachen zurückgehend, desto größeres Anrecht auf Selbständigkeit . ." „*wie andere Arten der Gemeinschaft*".

dieses Wissen, entgegen dem allgemeinen Religionsbegriff, als Moment des religiösen Bewußtseins (Gefühl, kein Wissen) aufgefaßt, ja sogar, obschon es nur Bewußtsein von etwas „Zufälligem" ist, als wesentlicher Bestandteil desselben. Dies ist dadurch möglich, daß jene Formel: „nicht wieder aus dem früheren geschichtlichen Zusammenhang zu begreifen" heimlich auf göttliches Eingreifen gedeutet wird. Man wende aber jene Formel — wie man muß — auf das positive und also „geoffenbarte" Recht an, so sieht man sofort die Erschleichung. Denn so wahr es ist, daß positives Recht, wie alles Individuelle, nie restlos aus den geschichtlichen Antezedentien verstanden werden kann, so wäre gewiß Schleiermacher der letzte, den göttlichen Ursprung desselben im Sinn der christlichen Offenbarung zu behaupten. In dem bisher gebrauchten Sinn von „geoffenbart" ist schlechthin alles Leben, sofern es individuell ist, geoffenbart. Aus dem Gedanken der Unableitbarkeit alles Individuellen ist aber mit einem Male die religiöse Offenbarungsidee geworden. Von hier aus springt dann unser Theologe plötzlich über auf das christliche Offenbarungsbewußtsein, als etwas in sich selber Ruhendes und keines Beweises Bedürftiges. Damit fordert er allerdings die Kritik nicht nur der Rationalisten, sondern jedes denkenden Menschen heraus. Denn aus Schleiermachers Ableitung geht nicht hervor, daß eine Religion geoffenbart sei, sondern daß alle es seien, wobei geoffenbart nicht mehr heißen kann als «geschichtlich geworden», individuell. Nicht nur gibt er also keinen Grund an, weshalb man eine Religion als geoffenbarte den anderen gegenüberstellen könne, sondern seine Beweisführung enthält, richtig erwogen, gerade den umgekehrten Beweis, daß keine diese Vorzugsstellung haben könne. Denn dies liegt im Individualitätsprinzip mit seiner Toleranz; und «Offenbarung», so wie Schleiermacher sie ableitet, geht eben über die Idee der Individualität gar nicht hinaus. Er weiß von keiner anderen Offenbarung als von der allgemeinen, der revelatio generalis, wie er auch von keiner anderen Religion als der einen und selben Mystik weiß, deren „Wesen" er in den Reden sowohl wie in der Glaubenslehre als „die Religion in den Religionen" beschreibt. Das Geschichtliche verhält sich dazu nur als Spezifikation oder Individualisation: die allgemeine Offenbarung wird wirklich in der geschichtlich individuellen Positivität des jeweiligen An-

fangspunktes; die Religion wird wirklich in der geschichtlichen Besonderheit der „Arten". Weder die Mittler der Reden noch der Mittler der Glaubenslehre sind im christlichen Sinn Offenbarung; denn nichts Neues, kein Geheimnis haben sie zu offenbaren; keine neue Situation entsteht durch sie — oder durch ihn; sondern lediglich die besondere Kraft, mit der das immer gleiche Wesen der Religion hier hervortritt, hat in ihnen — oder in ihm — ihre Ursache.

Mit dem christlichen Offenbarungsglauben hat dies Individualitätsprinzip ebensowenig zu tun als die Mystik selbst. Denn der Christ meint, wenn er von Offenbarung spricht, etwas ganz anderes, als die Tatsache, daß seine Religion einen individuellen und somit unerklärlichen Ursprung habe. Nicht an der bloßen geschichtlichen Positivität ist er orientiert (denn allem Leben ist diese Positivität zu eigen), sondern er gewinnt seinen Offenbarungsglauben aus dem Inhalt jenes Anfangspunktes, aus dem Wort, das ihm dort entgegenkommt. Er meint, daß gerade der Inhalt dieses Wortes — im Unterschied zu anderen geschichtlichen Anfangstatsachen — die Ausnahmestellung seines Glaubens gegenüber anderen Religionen begründe. Aus seinem Inhalt und dessen Autorität stammt die Selbstgewißheit des christlichen Glaubens, nicht aus der Positivität der Entstehung, die er mit allem Lebendigen teilt. Sie steht und fällt damit, daß es Gottes Wort ist, auf das er sich bezieht, auf das er gründet, aus dem er entspringt und durch das er ist, was er ist [1]. Trotzdem Schleiermacher an dieser einzigen Möglichkeit, die christliche Glaubensautonomie zu begründen, vorbeigeht, weil sein Religionsbegriff ihn dazu zwingt,

[1] Dasselbe gilt freilich auch von den wenigen anderen «Offenbarungsreligionen». Eben darum ist ihr Offenbarungsbewußtsein ein ganz anderes, als das Individualitätsbewußtsein der Schleiermacherschen Religionsindividuen. Um nur das Auffallendste zu nennen: sie alle sind intolerant und haben in sich den Willen, die Welt für ihren Glauben zu erobern. Ihre Exklusivität stammt aus dem Bewußtsein, die Wahrheit zu besitzen. Gefühle sind verträglich miteinander. Aber im Gebiet der Wahrheit herrscht der Satz des Widerspruchs, und zugleich auch ein Ernst, von dem das Gefühl nichts weiß. Ob der Anspruch, offenbart zu sein, vom Christentum oder von einer der «anderen Offenbarungsreligionen» mit Recht erhoben wird, — diese Frage wollen diese Religionen selbst an ihrem Inhalt, vor allem an der Person ihres «Stifters», entschieden wissen. Daß hierbei die Geister mit ganz anderer Leidenschaft aufeinanderprallen, ist das Zeichen ihrer größeren Wahrheitsnähe.

nimmt er sie für sich und seine Religion in Anspruch, während seine Begründung und die ihr zugrunde liegende Religionsauffassung gerade zum gegenteiligen Bewußtsein führen müßten: daß alle Religionen auf gleiche Weise und in gleichem Maße geoffenbart seien. Das ganze unerlaubte Manöver, jene Identifikation von geschichtlicher Individualität und Offenbarung im christlichen Sinn, wird durch das geschickt gewählte Mittelwort: Offenbarung verdeckt. Die Konfusion aber gipfelt darin, daß Schleiermacher, nachdem er mit Entrüstung einen Glaubensbeweis verweigert, zu guterletzt doch einen solchen antritt. Das geschieht im § 33. „Die Anerkennung, daß dieses schlechthinige Abhängigkeitsgefühl . . . nicht etwas Zufälliges ist . . ., sondern ein allgemeines Lebenselement, ersetzt für die Glaubenslehre vollständig alle sog. Beweise für das Dasein Gottes." D i e s e «Anerkennung» stammt nirgendwo anders her als aus der «Dialektik». Dort und dort allein wird zur „Anerkennung" gebracht, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ein „allgemeines Lebenselement" sei. Diese Einsicht ist an jene Beweisführung gebunden, die «das» Gefühl als Ort der Indifferenz und damit des Gottesbewußtseins nachweist. Jene ganze Gedankenkonstruktion aber ist nichts anderes als eine Abwandlung des alten ontologischen Gottesbeweises. Also diese „Anerkennung" „e r s e t z t" nicht einen Beweis, sondern i s t ein solcher. Wer die «Dialektik» und ihre Beweismethode nicht kennt, dem ist es durchaus nicht klar, warum das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl „ein allgemeines Lebenselement" sein sollte. Noch einmal zeigt sich die Immanenzphilosophie in ihrem Zusammenhang mit der Mystik, als die eigentliche Religion der Glaubenslehre. Denn der Sinn dieses Paragraphen ist der, daß jenes allgemeine Lebenselement das Wesen auch der christlichen Religion sei, und daß es nur da in einem Menschen fehle, „wo das Bewußtsein überhaupt noch nicht als eigentlich menschliches entwickelt" sei. Es sei deshalb „blinder Wahn", anzunehmen, es könne „bei vollkommener Entwicklung" fehlen. Es braucht sich also nur das menschliche Bewußtsein vollkommen zu entwickeln [1], so stellt sich auch ohne weiteres das Gottesbewußtsein ein — wohlverstanden: nicht eine letzte schwache

[1] Religion ist „ein für die Entwicklung des menschlichen Geistes notwendiges Element" (KD § 22), ein „wesentliches Element der menschlichen N a t u r" (Gll § 6).

Erinnerung des sündigen Menschen an Gott, sondern das Vollbewußtsein Gottes, das mit dem Bewußtsein der Erlösung identisch ist (s. Kap. 11). Wozu sollte es da noch Offenbarung brauchen? Was kann sie noch bieten, wo man ohne sie, einfach durch die Entwicklung, das Wesentliche hat? Noch einmal also hat Schleiermacher — allerdings unfreiwillig — den Beweis erbracht, daß diese Religion mit dem christlichen Glauben nichts zu tun hat. Denn die Behauptung, das Wesentliche der Religion liege im Menschen und komme einfach kraft einer normalen Entwicklung in seinem Bewußtsein zur Entfaltung, diese Behauptung bedeutet nichts weniger, als die Aufhebung alles dessen, was der Christ durch den Glauben erkennt, und kann von seinem Standpunkt aus nicht anders wie als Hochmut oder leichtsinniger Optimismus beurteilt werden.

Das hindert aber Schleiermacher nicht, diese aus der Immanenz stammende Gewißheit mit der christlichen einfach als identisch zu setzen. Nachdem in der «Dialektik» durch rein philosophische Ueberlegungen nachgewiesen worden, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ein notwendiges Lebenselement sei, heißt es weiter: „Die Dogmatik also (!) muß überall die unmittelbare Gewißheit, den Glauben voraussetzen", und zwar in dem Sinn, daß „diese Darstellung nur für diejenigen, die im Christentum leben, ist". „Auf jeden Beweis für die Notwendigkeit und Wahrheit des Christentums verzichten wir vielmehr gänzlich und setzen dagegen voraus, daß jeder Christ, ehe er sich mit Untersuchungen dieser Art einläßt, schon die Gewißheit in sich selbst habe, daß seine Frömmigkeit keine andere Gestalt haben könne, als diese" (§ 11, Schluß). Gewiß spricht er damit das aus, was jeder Glaubende denkt. Aber wer sieht nicht, daß nach dem, was vorher gesagt ist und was nachher immer wieder gesagt wird, nicht auch d a s noch gesagt werden dürfte? Daß hier zwei Gewißheitsarten durcheinandergemischt sind, die miteinander im schärfsten Widerspruch stehen? Nur der Virtuosität des großen Denkers, sachliche Widersprüche durch glatte Formulierungen zu verdecken, ist es zu danken, daß die Unhaltbarkeit der Konstruktion, und das heißt: die Unvereinbarkeit der beiden Religionsauffassungen nicht sofort jedem Leser offen vor Augen lag.

Das Wort von Christus, und die darauf gegründete Autonomie des Glaubens, ist ein Einschub in das Gedankensystem

sowohl als in die eigentliche Religion und Religionsauffassung des Mannes, der die «Reden» schrieb und am Ende seines Lebens an ihren Grundgedanken mit derselben Ungebrochenheit der Ueberzeugung festhielt, wie je zuvor [1]. Das Wort von Christus ist in seinem religiösen und philosophischen Gedankenkreis ein Epeisodos, eine Episode, eine Störung. Freilich eine Störung, die mit den Jahren immer bedrohlicher wurde, so daß der Gedanke sich aufdrängt: hätte er noch ein Jahrzehnt länger leben und schaffen dürfen, so wäre die Störung zu einem Durchbruch geworden. Wir werden davon in anderem Zusammenhang die merkwürdigsten Beweise finden. Es wird aber Sache unserer weiteren Untersuchungen sein, zu zeigen, daß, so wie das Gesamtwerk Schleiermachers vorliegt, ja sogar so, wie die endgültige Fassung der Glaubenslehre das «christliche» Denken des großen Mannes uns zeigt, das Wort von Christus mehr als eine Störung, eine Einschiebung, ein fast wirkungsloser Fremdkörper tatsächlich doch nicht ist, daß auch die Behandlung der Kernstücke christlichen Glaubens uns viel mehr einen identitätsphilosophischen Mystiker zeigt, als einen Mann, dessen Glaube durch die Offenbarung in Christus bestimmt ist.

[1] Wie tief das Individualitätsprinzip in die Gestaltung der Glaubensauffassung einschneidet, dafür vorläufig eine Stelle aus der Ethik. „In den christlichen Konfessionen werden die individuellen Differenzen sehr natürlich mißverstanden und als Differenzen im Grade der Vollkommenheit angesehen." Ausgabe Twesten 230.

Aus allem oben Angeführten mag die Kühnheit der Behauptung Elerts ermessen werden: für die Begründung des christlichen Glaubens oder der christlichen Gewißheit sei die Einleitung der Glaubenslehre und Dialektik Schleiermachers „irrelevant" (S. 58). Gänzlich haltlos ist auch die Auffassung Dunkmanns: Der Gesichtspunkt der Darstellung frommer Gemütszustände sei bei Schleiermacher keineswegs herrschend. „Nur (!) der eigentümliche Religionsbegriff Schleiermachers bringt es mit sich, daß dieser Gesichtspunkt später (!) immer mehr heraustritt, besonders in der zweiten Auflage der Glaubenslehre" (S. 17). Das angesichts der Reden und der philosophischen und christlichen Ethik! Eben dahin gehört die Bemerkung von Scholz, die Philosophie Schleiermachers habe nur die Form der Glaubenslehre, nicht aber den gegebenen Inhalt modifiziert. Also nicht die Gotteslehre? nicht die Lehre von der Schöpfung? nicht die Eschatologie? Das Gegenteil ist richtig: es gibt keinen Satz in der ganzen Schleiermacherschen Glaubenslehre, der nicht von seiner Philosophie mitbestimmt wäre, ganz abgesehen noch von dem allgemeinen Vorzeichen, das die Philosophie vor alle Sätze stellt.

7. Kapitel

DIE VERKENNUNG DES ETHOS: GLAUBE IST GEHORSAM.

Die Romantik, sei's die der älteren Zeit oder die der Gegenwart, ist Protest gegen alle Philisterei, gegen jene kleinliche Aengstlichkeit, deren wichtigstes Anliegen es ist, die wohlgepflegten, wohlabgeteilten Pflanzplätzchen ihrer bürgerlichen Kultur gegen alle unheimlichen störenden Mächte zu sichern; Auflehnung gegen jene allzusichere Tüchtigkeit, die so kurzsichtig und schnellschlüssig den Sinn des Daseins mit den jedem gesunden Menschen von selbst einleuchtenden Zwecken und Maximen der praktischen Vernunft in eins setzt. Moralismus und engbrüstige Philisterei sind von jeher Hand in Hand gegangen und haben mit ihrer geheimnislosen Klarheit und ihrer leidenschaftslosen Vernünftigkeit denen, die etwas von tieferen Hintergründen ahnten und nach gefährlicheren Weiten und Höhen sich sehnten, alles „Leben unter dem Gesetz" verekelt. Der Mensch, der seit dem Fall so gar klug geworden ist, hat auch das Unmögliche möglich gemacht; er hat auch jene Macht, vor deren Namen er bis ins Innerste erschrecken sollte, weil sie ist wie ein fressend Feuer, weil sie alles, was nicht sie selbst ist, in den Staub wirft, er hat auch Gott selbst in seine Stadtmauern gebannt und zum obersten Garanten seiner bürgerlichen Ordnungen erklärt. Der «christliche» Moralismus hat es fertig gebracht, den Alarmruf des Evangeliums in einen biederen, tröstlich-ermahnenden Nachtwächterspruch zu verwandeln und die unerhörte Botschaft, das „Donnerwort der Ewigkeit", die Kunde vom Ende alles Vergänglichen, zur Grundlage aller nützlichen und volkstümlichen Einrichtungen, zur ungeschriebenen Konstitution aller Kulturverfassungen, ja wahrhaftig: Gott selbst zum Fundament des babylonischen Turms zu gebrauchen.

Gegen diesen Moralismus, der die Rechte Gottes nach menschlichen Bedürfnissen verkürzt, gegen diesen religiösen Pragmatismus wird Jeder Protest erheben müssen, der etwas vom Sinn des Gotteswortes verstanden hat. Aus diesem Zusammenhang heraus ist auch die religiöse Romantik Schleiermachers zu verstehen. Als solche Reaktion hat sie zunächst einmal ein-

fach recht. Gott und das moralische Gute sind nicht dasselbe. Gott und Ewigkeit bedeuten irgendwie ein Jenseits von Gut und Böse. Das Moralische ist ein Abgeleitetes, nicht das Ursprüngliche. In der Religion, im Glauben sucht und ergreift der Mensch etwas Höheres als bloß das Prinzip sittlicher Lebensordnung. D a s Christentum, das das Evangelium auf ein paar dürftige moralische Gemeinplätze reduziert, ist um nichts evangelischer, weil es sich glaubt auf die Bergpredigt berufen zu können, die doch gerade dieses „schlichte Christentum" ein für allemal ad absurdum geführt hat. Wenn Schleiermacher über diesen Bastard von Spießbürgertum und christlichem Glauben in den Reden seinen Spott ergießt und im Namen des lebendigen unbegreiflichen Gottes dieses Götzenbild umzuhauen sich anschickt, wer möchte ihm nicht dabei Gefolgschaft leisten?

Aber Protestgefolgschaften sind immer besonders gefährlich. Im Nein findet man sich gar zu leicht zusammen und es ist darum dringend geboten, sich nach der Begründung dieses Nein aufs gewissenhafteste zu erkundigen. So einig wir mit Schleiermacher und der Romantik in der Ablehnung einer kurzschlüssigen Identifikation von Moral und Glaube sind, so fraglich ist es uns geworden, ob denn ihr Nein das Nein sein könne, das wir aus dem Evangelium heraus vernommen haben, ob das Andere, Höhere, das bei ihnen hinter ihrem Protest steht, wirklich das Höhere sei. Allzuwillig hat man sich durch jene beiden bestechenden Antithesen in die Mystik hineinreißen lassen. Wenn es mit der Begründung der zweiten Antithese nicht besser steht als mit derjenigen der ersten, so werden wir uns weigern müssen, d i e s e m Protest uns anzuschließen.

Es ist uns schon bei Anlaß unserer Darstellung (s. o. S. 47) aufgefallen, wie im Denken Schleiermachers zwei sich widersprechende Gedankenreihen durcheinandergehen und sich gegenseitig stören. Einerseits wird die Autonomie des Sittlichen behauptet und die Religion als ein Drittes neben Wissenschaft und Moral gestellt. Anderseits wird unverkennbar ein Punkt gesucht, der, ebenso wie die Begründung des Wissens, auch die des Handelns in sich enthalten sollte. Bald ist Religion „stiller Genuß" des Göttlichen im Gefühl, und «lähmt» das Handeln mehr als daß sie es «veranlassen» würde (s. o. S. 46). Bald wird in geheimnisvoller Weise angedeutet, daß sittliches Handeln, zwar nicht als Einzelnes, wohl aber als Ganzes aus dem reli-

giösen Empfinden wie aus einem verborgenen Quell fließe, und wir können wohl nicht umhin, dabei an den Gegensatz von mittelalterlichem Kloster und reformatorischer Weltgestaltung zu denken. Aber wir vermochten weiter nichts, als diesen Widerspruch zu registrieren, ohne seinen Grund aufzudecken oder die gemeinte Einheit zu finden. Denn offenbar kann die Religion, die bloß wie eine heilige Musik das Leben begleitet, nicht auch zugleich Grund und Krisis alles Handelns abgeben. Es ist eine seltsame Kritiklosigkeit, wenn man einerseits als Religion das gelten läßt, was die «Reden» als solche schildern, dann aber doch, mit Berufung auf Schleiermacher, behauptet, das sei die Frömmigkeit, aus der, wie aus dem reformatorischen Glauben, das sittliche Handeln sich ergebe, ohne zu prüfen, ob Schleiermacher überhaupt ein Recht hatte, zugleich beides zu versichern. Einem Systematiker gegenüber haben wir das Recht zu fordern, daß er das Richtige nicht nur „auch" sage, sondern daß er es „gerechtfertigt", d. h. im Zusammenhang mit seinen übrigen Aussagen und nicht im Widerspruch zu ihnen vorbringe. Es ist das Kennzeichen des Dilettantismus, mit einzelnen Aussprüchen — die zum Ganzen des Systems in Widerspruch stehen — die Christlichkeit der Theologie Schleiermachers zu beweisen. Künstlich angeleimte Gedanken zählen nicht. Offenbar ist es nicht sinnvoll, zugleich die Nebenordnung der Religion als „eigene Provinz" und ihre Ueberordnung als Ursprung zu behaupten, und es wird jetzt unsere Aufgabe sein, zu prüfen, welche von beiden Auffassungen im Zusammenhang seiner Gedanken gerechtfertigt ist, und inwiefern von diesem Gesichtspunkt aus eine Deckung zwischen dem, was er Frömmigkeit und was das Evangelium Glauben nennt, stattfinde. Die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Religion und Sittlichkeit ist sekundär gegenüber der anderen nach dem Wesen der Religion selbst, unter dem Gesichtspunkt der Aktivität betrachtet. Vielleicht daß sich von hier aus jenes Rätsel von selbst löst, warum Schleiermacher beides, die Autonomie der Ethik und ihre Abhängigkeit von der Religion behauptet hat, behaupten mußte.

Unbedingt fest steht auch hier wieder die nackte Antithese: Religion ist, an sich, kein Tun. Sie ist vielmehr das Gegenteil eines Tuns, sie ist Passivität. Die Art, wie diese näher bestimmt und begründet wird, ist in den verschiedenen Werken eine verschiedene; aber darüber, daß Religion Empfänglichkeit,

Rezeptivität sei, herrscht vollkommene Uebereinstimmung. In den «Reden» ist die Entstehung der Religion unter der Kategorie «Empfindung», «Wahrnehmung» gedacht. In der «Dialektik» wurden wir belehrt, das religiöse Gefühl sei in uns «gesetzt», wie die Dinge durch die Wahrnehmung in uns gesetzt sind. Die Glaubenslehre endlich bestimmt, Religion sei als Gefühl rein passives Bewußtsein. „Es wird auch in seinem Bewegtwerden nicht von dem Subjekt bewirkt, sondern kommt nur in dem Subjekt zustande"; es „gehört also ganz und gar der Empfänglichkeit an". Die psychologische Beweisführung wird durch die metaphysische noch unterstützt: schlechthinige Abhängigkeit kann nichts anderes heißen als Ausschluß alles und jedes Freiheitsgefühls. Während zwischen Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl ein qualitativer Unterschied, ja sogar ein Gegensatz besteht, sind relatives und schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nur quantitativ voneinander verschieden, wie denn auch gelegentlich die Bezeichnung «allgemeines» Abhängigkeitsgefühl gebraucht [1] und der Unterschied dahin bestimmt wird, daß im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl „auch das Sein der Dinge in mir selbst als Leidendes und Wirkendes gesetzt ist, also sofern wir uns dem Sein der Dinge und diese uns identifizieren". So steht also das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, sofern wir es uns überhaupt denken können, den rezeptiven Funktionen am nächsten, nur daß es ein Maximum von Passivität darstellt, das sonst nirgends verwirklicht ist [2]. Also, wohl verstanden: Nicht darum handelt es sich, daß ich mich abhängig d e n k e, sondern daß ich im Fühlen abhängig, passiv bin. Die Frage: aktiv oder passiv? — ist also eindeutig, einlinig, undialektisch, direkt zugunsten der Leidentlichkeit und also Zuständlichkeit

[1] Dial. H., 218.

[2] Auch hie. kann ich Wobbermins Kritik nicht zustimmen. Gewiß w i l l Schl. einen Punkt o b e r h a l b der Differenz von relativer Freiheit und relativer Abhängigkeit andeuten. Aber sobald er sagen soll, worin denn nun jenes höhere Dritte bestehe, fällt er u n t e r h a l b des Gegensatzes: in das Kausalschema, und darum eben auf den Begriff der schlechthinigen oder allgemeinen Abhängigkeit. Warum? Weil das höhere Dritte über Natur und Geist von ihm nicht als göttliche P e r s o n, sondern als neutrales X, als Substanz im Sinn Spinozas gefaßt ist, und weil die religiöse Subjektivität ins Gefühl, in die Sphäre der Nicht-selbsttätigkeit gelegt wird. Der Glaube im reformatorischen Sinn ist gottgewirkte Spontaneität, gottgewirkte Selbstbestimmung, „Tathandlung" des Menschen; das Gefühl aber ist keine Handlung.

entschieden. Darum ist die Frömmigkeit ein Gemütszustand, nicht ein Akt.

Schon daraus ergibt sich, wie unkritisch man handelt, wenn man dieses Gefühl irgendwie mit dem reformatorischen Glauben in Beziehung setzt. Wenn wir nur darauf sehen, was — um mich so auszudrücken — beim Glauben vorgeht, so ist bei den Reformatoren — von den biblischen Zeugnissen ganz zu schweigen — das Bild in jedem Punkte dem, das Schleiermacher entwirft, entgegengesetzt. „Des Glaubens Materia ist der Wille" (Luther) [1]. Er ergreift, er wagt, er stellt sich, er hängt sich an Gott, er „ist nicht so eine otiosa qualitas, so eine leere Schote, quae possit exsistere in peccato mortali, bis die Liebe dazu komme und ihn aufwecke" [2]. Glaube ist höchste Aktivität. Nicht nur schafft er diese, nein er ist sie selbst. Glaube ist Tat, Maximum, Superlativ von Tun. Der Mensch kann unmöglich — auch nach biblisch reformatorischer Auffassung, auch wo von Prädestination die Rede ist — zu einem gewaltigeren, um nicht zu sagen gewalttätigeren Tun sich aufraffen, als zum Glauben. „Das Himmelreich leidet Gewalt und die Gewalt tun, reißen es an sich"[3]. Glaube hat darum unendlich mehr zu tun mit Freiheit als mit naturhafter Rezeptivität. Die Frage nach dem liberum arbitrium hat h i e r keine Stelle. Sie kann erst erhoben werden, nachdem das anerkannt ist. Ob servum oder liberum arbitrium, ob Prädestination oder nicht: wird Glaube geschenkt, dann sicher durch d e n Glauben, der actus activissimus ist. »Glaube«! ist die Antwort auf die Frage: Was soll ich t u n? Er ist ein Sichzusammennehmen, ein Sichaufmachen — und-zum-Vater - G e h e n. „Der Glaube ist nicht, wie jene träumen, ein habitus in anima subjectus, schnarchend, sondern ein unablässiges und direktes auf Gott Hinschauen . . . nimmer müßig, sondern immer geschäftig" [4]. „Der Glaube ist und soll auch sein ein Standfest des Herzen, der nicht wanket, wackelt, bebet, zappelt, noch zweifelt, sondern feststeht . . ., daß das Herz so steif aufrecht und hart wird wider alle Anfechtung, Teufel und Tod" [5]. „Der Glaube ergreift allein die Verheißung . . . glaubt d e m verheißenden Gotte und streckt die Hand aus, wenn er etwas darreicht und nimmt es an. Dies ist allein des Glaubens Werk" [6].

[1] EA. 58, S. 380. [2] Ep. gal. I, 191. [3] Matth. 11, 12.
[4] EA. op. lat. 15, S. 373. [5] EA. 37, S. 7. [6] Nach WA. 42, S. 565.

Glaube ist kein Habitus. Das aber ist gerade die Schleiermachersche Frömmigkeit. „Auffassung der christlichen frommen Gemüts z u s t ä n d e" ist ja seine Lehre vom Glauben. Wir haben schon auf die Schwierigkeiten hingewiesen, die Schleiermacher zu überwinden hat, um überhaupt irgendwelche Beweglichkeit in jenes ruhende Gefühl, das nichts kann als „unisono mittönen", zu bringen. Gefühl ist nun einmal etwas, was entweder da ist oder nicht da ist. Es ist ja das Gegenteil von Selbsttätigkeit. Es ist «gesetzt». Ist in uns die Empfindung «rot» gesetzt, so können wir nicht anders als rot empfinden. Wir können es nicht nicht-wahrnehmen. Mit brutaler Unwiderstehlichkeit ist die Empfindung da. Es gibt da nichts zu bejahen oder zu verneinen, anzunehmen oder zu verwerfen, nicht die Möglichkeit zu gehorchen, oder nicht zu gehorchen. Es ist einfach «da», mit völlig geistfremder Tatsächlichkeit. Darum sind wir in dieser Sphäre gar nicht in der Lage, uns geistig zu verhalten. „Wie D i n g e in der Wahrnehmung in uns gesetzt sind". . . . Wir haben «nichts dazu zu sagen». Das alles aber gilt auch vom Schleiermacherschen Gefühl. Es nützt Schleiermacher gar nichts, wenn er immer wieder betont, er meine natürlich ein g e i s t i g e s Gefühl, ja das Geistigste vom Geistigen. Was unter d i e s e n Kategorien bestimmt ist, was nicht frei entgegennimmt und aneignet, ist nun einmal das Gegenteil von Geist, das ist Ding. Geist ist nur da, wo es «etwas dazu zu sagen» gibt.

Wo Glaube Gefühl ist, gibt es auch keinen Imperativ«Glaube!», trotz allem, was gutmütige «Kenner» Schleiermachers zu seiner Ehrenrettung etwa beigebracht haben. Imperativ hat Wille zur Voraussetzung. Glaubensimperativ hat Sinn, wo erkannt ist: der Wille ist des Glaubens materia. Gefühl ist nichts, was Anspruch vernimmt. Es gibt kein Gebot: sei affiziert! sei «gesetzt»! fühle! Imperativ ist Aufforderung zur Selbsttätigkeit. Glaube! kann nur da gesagt werden, wo Glaube Akt der Besinnung und Entscheidung ist. Während für die Reformatoren der Glaube das Werk des ersten Gebotes ist, „das erste und höchste, alleredelste gute Werk", und Luther sich empört: „Ja, sie haben den Glauben nicht ein Werk bleiben lassen, sondern einen habitus, wie sie sagen, daraus gemacht, während doch die Schrift den Namen eines göttlichen guten Werkes keinem gibt, denn dem einigen Glauben" [1], gibt es für Schleiermacher kein erstes Ge-

[1] Sermon von den guten Werken, EA. 20, S. 198.

bot, kann es, darf es keines geben, wenn nicht sein ganzes System, das philosophische wie das theologische, zusammenstürzen soll.

Aber, nach allem was wir bisher erfahren, werden wir uns darauf gefaßt machen müssen, daß er das, was er eigentlich nicht sagen kann, doch zu sagen versuchen wird, d. h. daß er durch allerlei Kunstgriffe etwas, was seinen Voraussetzungen widerspricht, als Konsequenzen seiner Grundlegungen erscheinen lassen wird. Die «Reden» sind, besonders in ihrer ersten Form, in dieser Beziehung weniger widerspruchsvoll — man ist versucht zu sagen: ehrlicher — als die Spätwerke. Sie bilden ein freies Bekenntnis zur ästhetischen Religion. Die Sittlichkeit kommt dabei insofern nicht zu kurz, als ihre Autonomie als garantiert angenommen wird. Sie steht sicher auf ihren eigenen Füßen. Sittlichkeit und Religion stehen nebeneinander, jede für sich, in ihrer eigenen Provinz. Religion aber ist ein Fühlen und Anschauen, bei dem die Selbsttätigkeit höchstens so weit aufgerufen ist, als dies beim ästhetischen Verhalten der Fall sein kann. Die Schauung vollzieht sich in der Sphäre uninteressierten Wohlgefallens als Kunstgenuß am Universum. Von Entscheidung ist nicht und soll nicht die Rede sein.

Das ist Schleiermacher sehr bald von seinen Kritikern aufgerückt worden, und er hat — wie die späteren Auflagen zeigen — den Vorwurf offenbar als nicht ganz ungerechtfertigt empfunden. Aber erst in der Glaubenslehre ist ein durchgreifender Versuch gemacht, aus dem Aesthetizismus herauszukommen. Zwei Begriffe werden eingeführt, die diese schwierige Arbeit zu bewältigen haben, der eine offen, der andere heimlich. Der heimliche und darum wirksamere ist jene schon bemerkte plötzlich auftauchende „Richtung", deren „Ausdruck" nun auf einmal das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl sein soll (s. o. S. 68). Wir haben bereits konstatiert, daß dieser Begriff mit der Definition des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls im schärfsten Widerspruch steht; denn entweder ist das Gefühl selbst damit gemeint, was aber Unsinn ist, oder dann ist das Gefühl in der Tat nur „Ausdruck dieser Richtung", dann wird aber etwas anderes als das Gefühl selbst in der Religion die Hauptsache. Wir haben auch die Herkunft dieser „Richtung" aus der Willensphilosophie Fichtes aufgespürt und damit erst recht eingesehen, wie wenig dafür in Schleiermachers Religionslehre Raum ist.

Was also durch diesen Begriff erreicht wird, ist unrechtmäßig erworbenes Gut.

Der zweite, offen eingeführte Begriff ist der einer «teleologischen» Religion. Die Ausführungen hierüber gehören zum Künstlichsten und Gequältesten, was Schleiermacher geschrieben hat. Er arbeitet sich offenbar an einer Quadratur des Zirkels ab. Die Aufgabe ist, die sittliche Zweckidee mit dem religiösen Gefühl der absoluten Kausalität in Verbindung zu setzen. Zugestanden ist — was für uns wichtiger ist als das Folgende —, daß an sich das Gefühl nichts mit Bewegung oder gar Gehorsam zu tun habe. „Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ist für sich betrachtet ganz einfach und der Begriff desselben bietet keinen Grund zu Verschiedenheiten dar." Wenn also Bewegung, Tätigkeit in das religiöse Bewußtsein kommt, dann kann dies nur von der Sinnlichkeit her geschehen. Um den Leser nicht mit einer allzu subtilen Analyse hinzuhalten (die doch, dank der dialektischen Virtuosität unseres Theologen nicht zu vermeiden ist), geben wir diese unter dem Text [1] und begnügen uns hier mit einer kurzen Zusammenfassung.

[1] Kommentar zu § 9 der Glaubenslehre. Die Begründung einer teleologischen Art der Religion neben einer ästhetischen als Modifikation des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls beginnt mit dem Eingeständnis, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl sei „für sich betrachtet ganz einfach und der Begriff desselben biete keinen Grund zur Verschiedenartigkeit dar". Es müsse also, um zeitlich-psychologisch zu werden, mit einem sinnlichen Bewußtsein in Verbindung treten. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl sei zwar „mit allen jenen Erregungen gleich verwandt und durch alle gleich sehr erregbar". Jedoch seien — so geht nun die rein psychologische Betrachtung weiter — die Menschen verschieden organisiert, so daß jenes Gefühl tatsächlich doch nicht bei allen auf dieselbe Weise erregt werde. Der wichtigste Unterschied nun in bezug auf diese Erregbarkeit sei der, daß die einen mehr dann religiöse Gefühle haben, wenn sie tätig, andere mehr, wenn sie leidend seien. Der „Unterschied" wird aber ausdrücklich als ein „fließender" bezeichnet. Es könne sich also nur um ein Mehr des einen und Weniger des anderen handeln. Dieses Mehr oder Weniger wird nun als „Unterordnung" bezeichnet, unerlaubterweise, denn damit wird eine rein psychologische Differenz auf einmal zu einer normativen Beurteilung. Diese Unterordnung sei nun dann am stärksten ausgeprägt, „wenn die leidentlichen Zustände . . . das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nur insofern erregen, als sie auf die Selbsttätigkeit bezogen werden". Das kann nach den obigen Definitionen nur heißen: Ich leide, dabei denke ich an mögliche Abhilfe durch Handeln, und dadurch wird in mir das Gefühl wach: alles kommt von Gott. Etwas Sittliches ist damit noch nicht gegeben. Die nähere «Ausführung» aber macht daraus: „d. h. insofern, als wir wissen, daß etwas

Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl muß durch sinnliche Zustände erregt werden. Nun verhält es sich zwar allem Sinn-

und was eben deshalb, weil wir uns zu der Gesamtheit des Seins in dem Verhältnis befinden, welches in dem leidentlichen Zustand ausgedrückt ist, von uns z u t u n s e i." Hier wird auf unerlaubte Weise gefolgert. Denn aus einem Zustand folgt doch nicht, daß eine Handlung geschehen soll. Man beachte den zweideutigen Ausdruck „zu tun sei". Der Definition nach darf damit nur ein natürliches Wollen oder Begehren gemeint sein. Statt dessen aber wird unbedenklich dafür ein sittliches Sollen eingesetzt. Der Satz geht weiter „so demnach, daß die mit jenem Zustand zusammenhängende und daraus hervorgehende Handlung eben dieses Gottesbewußtsein zu seinem Impuls hat". Wie das? Das Gottesbewußtsein war ja durch jenen Zustand bloß e r r e g t worden. Der Zusammenhang von leidentlichem Zustand und vorgestellter Handlung war v o r dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl da, und hat es erregt. Also kann doch nicht das, was, dadurch erregt, später kommt, der Impuls zu jener vorgestellten Handlung werden. Zudem: ausdrücklich war oben festgestellt worden, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl an sich selbst zu keinem zeitlichen Inhalt (also auch zu keiner Handlung) ein anderes Verhältnis habe, als zu jedem andern. Es bevorzugt keins vor dem anderen, es wird bloß, rein psychologisch zufällig, durch eines leichter erregt als durch das andere. Aus dieser verschiedenen Erregbarkeit wird nun ein kritisches Verhalten gemacht. Es liegt im Wesen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, daß es zur Mannigfaltigkeit des Lebens in keinem anderen Verhältnis stehen kann als dem des Erregtwerdens; einmal erregt, kann es nichts als sein «Unisono» tönen: alles ist von Gott. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ist eine Funktion der Konstatierung, nicht der Beurteilung oder Zielsetzung, und wird, auch wenn es durch den Wunsch, einem Leiden Abhilfe zu schaffen, erregt wird, nichts anderes. Doch folgen wir Schleiermachers Ausführungen noch etwas weiter. Das „so modifizierte Gottesbewußtsein" sei also Impuls zu jener Tätigkeit. „In dem Kreise solcher frommen Erregungen erscheinen alle leidentlichen Verhältnisse des Menschen zur Welt nur als Mittel, um die Gesamtheit seiner tätigen Zustände hervorzurufen", „so daß die vorherrschende Beziehung auf die sittliche Aufgabe den Grundtypus der frommen Gemütszustände bildet." Woher weiß man nun auf einmal etwas von einer sittlichen Aufgabe? Auch wenn wir alle vorigen Unstimmigkeiten beiseite ließen, könnte jetzt nicht mehr gesagt werden als dies: das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl sei Impuls für gewisse Handlungen, durch welche leidentliche Zustände beseitigt werden sollen. Was hat das mit der sittlichen Aufgabe zu tun? Leidentliche Zustände durch Handlungen beseitigen ist doch wohl immer noch etwas ganz anderes als „die sittliche Aufgabe". Wir verwundern uns nun auch nicht mehr, wenn es weiter heißt „ist nun die in der frommen Erregung vorgebildete (!) Handlung ein werktätiger Beitrag zur Förderung des Reiches Gottes" . . . Also nicht nur ein gefühlsmäßiger Antrieb liegt im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl, sondern geradezu „eine vorgebildete Handlung". Aus dem Gefühl: alles kommt von Gott, ist so ein klares, bestimmte Ziele setzendes Denken geworden. Vollends als deus ex machina erscheint aber der Begriff «Reich Gottes».

lichen gegenüber an sich gleich, aber es findet der psychologisch-zufällige Unterschied statt, daß es bei den einen leichter durch Leiden, bei anderen eher durch Vorstellung von Handlungen erregt wird. Daraus macht nun unser Dialektiker: Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl sei der Impuls zu jenen Handlungen; die Umformung des Leidens in Tätigkeit sei die sittliche Aufgabe und deren Endziel das Reich Gottes. So treibe also das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl an zur Arbeit für das Reich Gottes. Trotz all diesen unrechtmäßig gewonnenen Resultaten gibt es immer noch keine Möglichkeit, innerhalb der bisherigen Gedankenzusammenhänge den Glauben selbst als Korrelat eines göttlichen Willens aufzufassen, d. h. es gibt immer noch kein erstes Gebot. Dazu ist noch eine weitere Manipulation notwendig, die aber ganz unter der Hand, und erst, wo die Gelegenheit es erfordert, angebracht wird. „In den Augenblicken, wo das fromme Selbstbewußtsein zustande kommt, erkennen wir diejenigen, wo es fehlte, für unvollkommene Zustände und setzen das Abhängigkeitsgefühl auch für alle solche für gültig“ [1]. Aus dem rein passiven Fühlen wird so ohne weiteres ein beurteilendes Denken gemacht, ins passivste aller Gefühle wird der sich selbst beurteilende, an einer absoluten Norm sich messende, der Absolutheit dieser Norm bewußte Wille kurz und bündig

Reich Gottes ist ein Terminus, der in der Kantschen Willenstheologie als Inbegriff aller Zwecke, als „Reich der Zwecke“, seine Stelle hat. Aber wie soll er in der Theologie des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, wo Gott nur als „Woher des Abhängigkeitsgefühls“, also nur als Causa, nicht als Zielsetzer bestimmt ist, Raum finden? Wille, der auf ein zu schaffendes Reich gerichtet ist, setzt Dualität voraus, nicht aber jenen Monismus, der — von der »Dialektik« und dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl her — der Glaubenslehre zugrunde liegt. Ueberblicken wir diese ganze »Ableitung« der sittlichen Religion nochmals, so sehen wir, wie auf Grund einer psychologisch-zufälligen Differenz der religiösen Erregbarkeit das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, das an sich gegen alle Erregungen sich gleich verhält, zum Setzer sittlicher Ziele wird, und diese alle unter ein oberstes Ziel: Reich Gottes zusammenfaßt. In Wirklichkeit handelt es sich darum, daß unter dem Schutz komplizierter Formeln mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl Elemente verbunden werden, die aus ganz anderen Gedankenzusammenhängen entlehnt sind und mit den grundlegenden Definitionen im schärfsten Widerspruch stehen.

[1] Scholz bemerkt dazu: „Ist das nicht eine sehr ernste und eindringliche Motivierung der Glaubenspflicht?“ (S. 179). Gewiß! Aber auch die Unmöglichkeit dieser Motivierung im Zusammenhang des Schleiermacherschen Denkens scheint mir eine ernste Sache für denkende Theologen.

hineininterpoliert. «Gültigkeit» zu einem Moment des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls machen, heißt sich einfach alles erlauben.

Dasselbe gilt von der Formulierung [1]: „Wo das Gottesbewußtsein einmal aufgenommen ist, da wird ihm auch unter den Elementen des Selbstbewußtseins der Vorrang eingeräumt und die Herrschaft desselben angestrebt." Wenn dem so wäre, so wäre mit dem Gottesbegriff der Gottesgehorsam oder Glaube gegeben — d. h. es gäbe keine Sünde an Gott, eine Konsequenz, der allerdings Schleiermacher überaus nahe kommt (s. Kap. 10). Ueberdies: W e r „räumt den Vorrang ein"? Ist es das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl selbst? Kaum; es ist Objekt, nicht Subjekt der Wahl. Ist aber der Wille das Wählende, so wird damit auch der Wille zum eigentlichen Prinzip des Glaubens. Durch alle diese Formeln wird weder das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zum wirklichen Glauben erhoben, noch stehen sie mit den anfänglichen Definitionen im Zusammenhang, es sind Verlegenheitsauskünfte, Sophismen, die nur die Unmöglichkeit der Aufgabe beweisen. Es sind alles mißglückte Versuche, mit dem mystisch-ästhetischen Religionsbegriff den ethischen Charakter des christlichen Glaubens nachträglich zu verbinden. Wie könnte es anders sein? Was nicht unter der Kategorie «Wort» steht, kann auch nicht die Qualität «Ernst» haben. Was kein Hören ist, kann auch kein Ge-horchen sein.

Ein erstes Gebot, eine Verpflichtung, sich um Gott zu kümmern, gibt es nur da, wo Gott spricht. Denn Forderung ist Anspruch. Es gibt nun einmal nur diese beiden Möglichkeiten: Gegebenes, Ding-Verursachung; Nichtgegebenes, Geist-Ansprechen. Wer nicht am Wort orientiert ist, ist damit ohne weiteres an der Natur, am Ding orientiert, mag er dabei noch so geistig von seinen Dingen und Dingwirkungen reden. Glaube ist gerichtet auf das Wort Gottes, auf den Logos, die göttliche Selbstmitteilung an den hörenden Geist. Aber nicht jener Logos kommt da in Betracht, den die Wissenschaft kennt, den man durch uninteressierte Betrachtung — «Theorie» — in sich aufnimmt; nicht jene Idea, deren Schönheit der Geist in uninteressiertem, also ästhetischem Wohlgefallen genießt und bewundert; nicht jene «Ideen», denen der Philosoph, als Voraussetzungen

[1] GII § 71, 3.

eines „reinen Ichs" auf dem Wege der Denknotwendigkeit nachgeht. Sondern d e r Spruch Gottes, durch den i c h, dieser einzelne Mensch a n gesprochen werde, Spruch, der auf mich zielt, mich meint, das Ich in mir zur Ant-wort aufruft, zur Entscheidung ruft, das Wort, das nur von dem verstanden wird, der sich, durch dieses Wort aufgeweckt, der Ewigkeit Aug in Auge gegenüber gestellt, mit ihr in ein unendlich einsames und unendlich ernstes Gespräch verwickelt weiß, das — nicht über Sein oder Nichtsein, sondern — über ewigen Tod und ewiges Leben entscheidet, das Wort, das nur in Furcht und Zittern g e h ö r t, sonst unfehlbar überhört, mißhört wird.

Nicht irgendeine Wirkung, ein «Bewegtwerden», ist die Voraussetzung des Glaubens, sondern Wort, das mir etwas über mich, für mich, zu erkennen gibt, es mir vorlegt zum eigenen Ja- und Neinsagen; ein Zuspruch, der entgegengenommen, Verheißung, die angenommen, Wahrheit-über-mich, die vernommen werden will, Willensäußerung Gottes, Geltendmachung seiner Gedanken, Inanspruchnehmen von seiner Seite, dem ein Sich-in-anspruch-nehmen-lassen, ein Geltenlassen, ein Sich „gefangennehmen" lassen „unter den Gehorsam Christi" entspricht, eine Gnade, die darin besteht, „den Gehorsam des Glaubens aufzurichten" (Röm. 1, 5). Wie der Geist bestimmt ist als ein Nachdenken der Wahrheit, so auch, als persönlicher Geist, als ein An-hören, ein Ent-sprechen, ein Nicht-wider-sprechen, ein Ge-horchen. Wieder erweist sich das Wort Gottes als Grund und Schöpfer unseres personhaften Geistes, und das Problem des Wortes als das Problem aller Probleme. Wo nicht Wort ist, das Gehorsam fordert, ist auch Glaube nicht.

Ist in der Theologie diese Türe verfehlt, so ist alles verfehlt, und alles Reden von Geist und Glaube ist ein hilfloses und heilloses Dranvorbeireden. Indem Schleiermacher das Verhältnis: Anspruch-Gehorsam durch ein passives Beeindrucktwerden ersetzt, fehlt seiner Religion so wie der Inhalt auch der Ernst. Wort, Ernst und Persönlichkeit gehören untrennbar zusammen. Schleiermacher hat mit dem ersten alle drei verfehlt. Seine «Frömmigkeit» ist kein Gespräch, sondern ein «Prozeß», ein Naturvorgang. Statt um Entscheidungen handelt es sich um Mischungen und Entmischungen, statt um ein Verhältnis von Person zu Person, um eines zwischen Kräften. Person und Ernst gibt es erst da, wo Gesetz die Voraussetzung ist.

Es ist immer schon aufgefallen, wie wenig Verständnis Schleiermacher für das Alte Testament gehabt hat. Das ist auch das Kriterium für die Echtheit seines Verständnisses für das Neue Testament. Denn ohne die Grundlegung im Alten Testament ist das Gottesverhältnis des Neuen — nicht etwa im historischen, sondern im sachlich-ewigen Sinne — nicht zu verstehen. Beiderorts steht im Mittelpunkt: daß Gott redet. Und zwar, daß er redet als der Herr. Unser Verhältnis zu ihm hat keinen anderen Grund als den, daß er, als der Herr, uns anspricht. So allein ist das Verhältnis ein persönliches und ernstes. Ansprechen und Angesprochenwerden ist das Urverhältnis des persönlichen Lebens. Aber dieser Anspruch ist von besonderer Art: er ist absolut. Der da Anspruch erhebt, ist der Schöpfer alles Daseins, in dessen Sprechen und Gesprochen-haben alles, was ist und als wahr erkannt werden kann, ruht. Sein Wille ist Prinzip alles Wollens, wie sein Denken Prinzip aller Erkenntnis ist. Wie nur durch Nachdenken recht gedacht werden kann, — durch gesetzmäßiges Denken seiner Gedanken, so kann nur durch Nach-wollen seines Willens, durch Gehorsam gegen seinen Willen, durch gesetzmäßiges Wollen, recht gewollt werden. Durch das Angesprochensein von Gott ist ohne weiteres, weil Gott entsprechende Antwort heischt, die Ver-antwortlichkeit gegeben. Von Gott angesprochen sein heißt: von ihm zur Rechenschaft gezogen sein. Sein Anspruch ist die Frage: Adam wo bist du? In diesem Anspruch liegt zugleich der furchtbare Ernst des Gerichtes, des Rechenschaft-schuldig-seins, und die Würdigung unser als Personen. Dieser Anspruch, der uns ver-antwortlich macht, setzt uns als freie, selbsttätige, «autonome» Geistwesen. Wie der Bürger erst Soldat wird, wenn er dazu «aufgeboten» wird, so wird das Menschentier erst Mensch durch das göttliche Aufgebot. Person sind wir erst durch den sittlichen Anspruch. «Ich» sind wir, im geistigen Sinn, erst von dem Moment an, wo wir das Aufgebot zur Verantwortung vernehmen. Denn dieser Anspruch ist — das sollten wir seit Kant wissen — die einzige Möglichkeit, von unserer Freiheit zu wissen. Das Gesetz ist die ratio cognoscendi unserer Freiheit, und es ist dies darum, weil der darin wirksame Wille Gottes seine ratio essendi ist [1].

[1] Es ist hier nicht der Ort, den Unterschied zwischen dem Kantschen und dem biblischen Begriff des Gesetzes zu erörtern. Das Gesetz als im-

Spruch und Anspruch kommen an uns heran als Frage: Die Frage nach der Wahrheit, die Frage nach dem Guten. Unser Geist wird als Geist bestimmt durch das In-Frage-Gestelltsein. Das erste, wozu er erwacht, ist, daß er vor sich ein «Problema», einen «Vorwurf», findet, der auf seine Selbsttätigkeit zielt. Zur persönlichen Freiheit herausgefordert, als Freier ins Dasein «gerufen», wird der Mensch durch den Anruf zur Rechtfertigung. Als Gericht empfindet der Mensch diesen Aufruf, weil es mit ihm nicht richtig steht. D a r u m verbirgt er sich vor der Frage: Adam wo bist du? D a r u m ist „sein Wort wie ein Feuer, wie ein Hammer der Felsen zerschmeißt" (Jer. 23, 28). Nicht im Ansprechen liegt das, daß wir „vor seiner Stimme erschrecken", sondern nur im Mißverhältnis zwischen dem Wort und der Antwort. An und für sich ist das Gesetz Gnade, Gemeinschaftsbezeugung des Schöpfers mit dem Geschöpf. „Das Gesetz ist nichts anderes als der ewige unwandelbare Wille Gottes, der aber nichts anderes will als Gerechtes und Gutes. Wie will uns nun der Wille Gottes offenbar werden anders als durch sein Kundtun? Dies sein Kundtun nennen wir ein Gesetz, darum weil es wider unser Fleisch ist; das will nichts leiden, als was ihm gefällt. Aber wahrlich, so ist es an sich selbst nichts anderes als ein Evangelium, das ist eine gute, gewisse Botschaft von Gott, durch welche er uns seinen Willen kund gibt. Denn wie könnte das den Frommen nicht freuen, wenn ihm Gott seinen Willen eröffnete?" (Zwingli) [1].

Das ist in der Bibel das Verhältnis von Gesetz und Evangelium. Das Verhältnis der Rechenschaftspflicht, das Herr- und Knechtsverhältnis (man denke nur an die vielen Gleichnisse Jesu, wo von Knechten, von Pächtern, von Schuldnern die Rede ist) ist die Voraussetzung der göttlichen Gnadenverheißung, freilich zugleich ein Moment i n ihr. Das Ernstnehmen des Gesetzes, das ehrfürchtige Hören des göttlichen Anspruchs, die Beugung unter sein Gericht ist, nicht etwa nur bei Paulus, sondern überall in der Bibel, die Grundlage des Glaubens. Das, dieses Verhältnis von Herr und Knecht, ist die „schlechthinige Abhängigkeit", die h i e r bekannt ist, nicht ein kausales, sondern ein persönliches Verhältnis, wo nicht das Bewußtsein

manentes ist im Unterschied zum geoffenbarten nicht wahrhaft persönlich und personschaffend. Siehe dazu meine Religionsphilosophie, S. 42—44.

[1] Werke 2, S. 160.

Gottes als Frömmigkeit in mir «gesetzt» ist, als Wirkung einer Ursache, sondern wo der Anspruch Gottes an mich vernommen wird von mir. Wie dem Spruch das Erkennen, so entspricht dem Anspruch das Anerkennen.

Damit hat Schleiermachers schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl rein nichts zu tun. Es ist nicht Anerkennung eines unbedingt geltenden Willens, sondern Gefühl von einer tatsächlichen Allursache; nicht Beugung, sondern bloße Konstatierung. Ja, wenn Schleiermacher bei jener einmaligen Formulierung geblieben wäre, „ein Sich selbst einem Andern untergebenes Finden mit dem Bewußtsein verbunden, daß hier eine jede Reaktion — — unstatthaft ist" (s. o. S. 72)! Aber diese einsichtige Bestimmung ist ebenso ein bloßes Intermezzo in seinen Werken, als sie ein Fremdkörper in seinem Denken ist. Das «unstatthaft» ist ja nicht zu denken ohne Gesetz und ohne Freiheit, und beides muß aus der Definition der Religion verschwinden, damit Religion rein als Gefühl gefaßt werden könne. Spruch und Anspruch stören die mystische Unmittelbarkeit. So geht das «unstatthaft» gänzlich unter im «unmöglich».Das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit wertet nicht, vernimmt nicht ein Wort, ein Gesetz, sondern — so widerspruchsvoll auch das noch ist — es konstatiert, was ist. Darum kann auch daraus nicht folgen, daß etwas sein soll, oder nicht sein soll. Aus einem rein passiven Eindruck von einer Tatsächlichkeit folgt auf keine Weise ein Sollen oder Nichtsollen. Auch wenn wir — schon darin im Widerspruch mit der Ableitung der «Dialektik» — annehmen wollten, es gebe Fromme und Unfromme (was natürlich von Schleiermacher beständig vorausgesetzt wird), so könnten wir doch einem Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit niemals zutrauen, daß es den Unterschied zwischen beiden wertend, richtend, beurteilen könnte. Es kann ja überhaupt nichts anderes als fühlen: alles kommt von Gott. Gewiß ist es richtig, daß „das Gottesbewußtsein ohne Ausnahme gültig" sei, daß mit seinem Vorhandensein auch sein Vorhandensein sollen und Geltensollen gegeben ist. Aber dieses scheinbar selbstverständliche Zugeständnis kann nur der machen, der seine Formeln und Definitionen nicht so nimmt, wie Schleiermacher sie ableitet, sondern sie von vornherein im christlichen Sinne umdeutet und damit seine ganze theologisch-philosophische Gedankenarbeit ignoriert, der also an Stelle des Kausal-

verhältnisses (oder der Indifferenz) das Verhältnis von Herr und Knecht, von Grund und Begründetem, von Norm und Normiertem, kurz, an Stelle der mystischen Unmittelbarkeit das Wortverhältnis einsetzt. Die Umdeutung — die, wie wir sahen, Schleiermacher selber bei passender Gelegenheit vornimmt — bedeutet nicht weniger als die stillschweigende oder heimliche Preisgabe der prinzipiellen Grundlegung seiner ganzen Theologie und Philosophie. Die Kategorien Ursache-Wirkung und Anspruch-Gehorsam schließen sich gegenseitig ebenso schroff aus, als Ding und freier Geist sich ausschließen. Die Norm, das Gesetz, der Gehorsam fordernde Anspruch, richtet sich eben an den freien Menschen, an den, der gerade durch diesen Anspruch, genauer: durch das Hörenkönnen dieses Anspruchs, außerhalb der Kausalreihe steht. Ursache, Wirkung richtet sich nicht a n mich, sondern «setzt» mich, wie eine Lawine, die mich erfaßt, sich nicht an mich richtet, sondern, mit brutaler Hinwegsetzung über mein Geistsein, mich fortreißt. Nur Wort verpflichtet, Ursache brutalisiert.

Es ist höchst bezeichnend für Schleiermacher, daß für ihn Gottesbewußtsein und Frömmigkeit (bzw. Religion, Religiosität, Glaube) dasselbe ist. Biblisch-reformatorischem Denken wäre diese Einsetzung so viel als Leugnung der Sünde. Hier zeigt sich deutlich die apologetische Einstellung unseres Theologen. Seine Front ist: die Gottesleugnung, die biblisch reformatorische Front ist: der Ungehorsam gegen Gott. Sein Anliegen ist, die zu rechtfertigen, die Gottesbewußtsein haben. Ihm ist das Maß des Gottesbewußtseins das Maß der Frömmigkeit, einlinig direkt, in quantitativer Anschaulichkeit. M a x i m u m v o n G o t t e s b e w u ß t s e i n i s t i h m, dem Apologeten, ohne weiteres M a x i m u m d e r F r ö m m i g k e i t. Im biblisch reformatorischen Denken dagegen ist das Maximum von Gottesbewußtsein weder das Maximum der Frömmigkeit, noch auch seine Voraussetzung oder sein Anzeichen, sondern die Voraussetzung s o w o h l für den Glauben a l s für die Gottlosigkeit. Das Gottesbewußtsein ist also dialektisch. Gottes deutlich bewußt sein ist ebenso gefährlich als gut. „Auch die Teufel glauben und zittern." Judas kennt Christus aus nächster Nähe, Luzifer war der oberste der Engel. Höchste Bewußtheit ist noch nicht Entscheidung, sie steht erst v o r ihr. Je größer die Kraft, desto furchtbarer die Entscheidung, desto grauenhafter der

Sturz. Die Kraft selbst entscheidet noch nichts, die Richtung entscheidet alles, der Sinn des Bewußtseins, das Ja oder Nein zum Erkannten. «Der Knecht aber, der seines Herrn Willen weiß und hat sich nicht bereitet, auch nicht nach seinem Willen getan, der wird viele Streiche leiden müssen. Der es aber nicht weiß, hat aber getan was der Streiche wert ist, wird wenig Streiche leiden" (Lk 12, 47).

Von dieser Dialektik des Gottesbewußtseins weiß Schleiermachers Glaubenslehre nichts. Sie verfügt nur über das gradlinige Schema der Kausalität und kann also nur quantitativ, nach „mehr und weniger", unterscheiden. Ein Stoß, ein Eindruck kann nur stark oder schwach sein, er hat keine Qualität. Es gibt da keine innere Bewegtheit. Es gibt da nur das dynamische Bild der Hemmung, der Bremse, und der Beschleunigung, des «leichten» und des «gehemmten» «Hervortretens». Auch wenn wir uns jene Inkonsequenz der „Richtung auf das höhere Bewußtsein" gefallen ließen, kämen wir nicht weiter als bis zum rein dynamischen Elan Vital, niemals aber zu einer Willensqualität, wie «Gesinnung» sie meint. Es gibt also zwischen Glauben und Unglauben keine qualitative Differenz, sondern nur das quantitative „mehr oder weniger" (das sich bei Schleiermacher immer hinter dem Wort „vollkommen" versteckt). Stärker und schwächer, gehemmter oder ungehemmter, die Intensitätsskala vom piano bis zum forte, — das sind die Bestimmungen, die für die Auffassung des Glaubens hier einzig in Betracht kommen können: d. h. mit der Dynamik ist der Relativismus gegeben.

In alledem steht der biblisch reformatorische Glaubensbegriff zu dem der Glaubenslehre im scharfen Gegensatz. Nicht das Quantum, sondern die Richtung, das Quale ist entscheidend. Glaube und Unglaube verhalten sich zueinander nicht wie verschiedene Quanten desselben Stoffes, wie verschiedene Grade desselben Zustandes, sondern wie Entgegengesetztes, als Gegensatz, als Ja und Nein. Zwischen Jasagen und Neinsagen gibt es keine allmählichen Uebergänge. Uebergänge gibt es im Raum und in der Zeit, in der Natur, aber nicht im Geist. Der Geist ist das Gebiet der Entscheidungen, der Gegensätze, der Gegen-Setzungen, der Ur-Teilungen, darum nicht des Relativen, sondern des Absoluten. Nicht um ein Beeindrucktwerden handelt es sich, sondern um ein Stellungnehmen; nicht um Zustand, son-

dern um Akt, Tathandlung. In der Region des Wortes geht es um Ent-sprechen oder Wider-sprechen. Entsprechen ist Glaube, Widersprechen ist Unglaube. Das Gottesbewußtsein, rein als Kraft verstanden, ist erst Stoff — sowohl für den Glauben wie für den Unglauben. Unglaube im Vollsinn gibt es nur dort, wo Gottesbewußtsein im höchsten Grade vorhanden ist. Daraus ergibt sich dann der dialektische Verlauf des Glaubenslebens, das sich in lauter Paradoxien vollzieht. Erregtwerden oder Nichterregtwerden liegt außerhalb der Verantwortlichkeit. «Fromme Erregungen» — darin hat Schleiermacher vollkommen recht — sind «Gemütszustände». Man kann nichts dafür. Sie „werden im Subjekte bewirkt", darum „gehören sie ganz und gar der Empfänglichkeit an". Sie unterliegen darum auch keiner Beurteilung. Man kann diesem Geschehen nur zuschauen wie einem Naturphänomen. Es ist gar kein Ich da, weil Ich nur dort ist, wo Stellung genommen wird. Das verantwortliche Ich aber kann zu gar nichts anderem Stellung nehmen als zu dem, durch was es Ich ist, zu jenem Anspruch, zum göttlichen absoluten Willen. Jede Tat ist ein Sichzusammennehmen, Sein-Leben-in-die-Hand-Nehmen. Nirgends sonst aber tut der Mensch das wirklich, als wo er sich vor Gott hinlegt zum Gericht und zur Begnadigung. Sonst läßt er immer einen Teil des Selbst zurück, es geht nie um alles, darum auch nie um ihn selbst, außer da, wo Gott richtet. Da allein muß er sein ganzes Ich «in die Hand nehmen», da wo e r nicht es nimmt, sondern wo es ihm von Rechts wegen, d. h. von Gottes wegen genommen wird. Gerade diese Totalität, die noch viel paradoxer ist als die «Auto-Nomie», diese höchste Tat, die dort g e t a n wird, wo i c h vom Schauplatz abtrete, ist der Glaube. Wir sprechen hier nur vom Menschen aus, vom Akt des Glaubens. Es gibt kein schwereres, kühneres Tun als das: sich Gott unterwerfen auf Gnade und Ungnade, sich Gott zum Gerichte stellen. Das höchste Tun des Menschen ist die Anerkennung, daß er nichts tun könne, das vor Gott als Tun in Betracht komme, das demütige-demütigende Bekenntnis, daß Gott allein tun könne. Der schwerste Entscheid ist das: von sich selber scheiden, in diesem Nein-Tun Gottes Ja-Tun Raum geben, absehen vom eigenen Tun, sich „frei auf Christum erwägen", an sich selbst verzweifeln und in dieser Verzweiflung die gewisse Hoffnung aufleuchten sehen, — aufleuchten s e h e n. Das ist zugleich des Tuns Vollendung und Ende.

Die ganze Dialektik des Glaubens suchen wir bei Schleiermacher vergeblich. Warum? Der Grund dieser Dialektik — d. h. dieses Verlaufs in Widersprüchen — ist das Geistverhältnis, daß das Begründende zugleich das Richtende ist, wodurch, je näher es kommt, desto größer die Abstoßung und also die Entfernung wird. Das ist die Furcht Gottes, durch die man weiß, daß man Gott nicht ins Angesicht schauen kann. Wehe mir, ich vergehe! Je deutlicher der Anspruch, desto furchtbarer die Erkenntnis des Nichtentsprechens. Derselbe Anspruch, der ins Dasein «ruft», ist auch das Gericht. Statt dieses persönlichen — und darum indirekten — Verhältnisses kennt die Glaubenslehre nur das direkte, und darum sachliche, von Ursache und Wirkung. Das Gemüt wird beeindruckt, bewegt; aber dann steht es, wo es hingestellt wurde, bis es wieder bewegt wird. Es ist in ihm selber keine Bewegung gesetzt, weil es nicht angesprochen und damit weder zur Selbsttätigkeit aufgerufen, noch auch beunruhigt ist. Die Ursache ist nur Ursache, nicht auch zugleich Krisis. Das religiöse Gefühl im Sinne der Mystik, im Sinne Schleiermachers, ist daher weder kritisch gegen andere, noch selbstkritisch. Es fordert weder von sich noch von anderen. Es leidet nicht an sich und nicht an anderen, denn es sieht ja nicht über sich hinaus auf ein Anderes. Es hat ja nichts «vor» sich oder «über» sich, es schießt keine Pfeile der Sehnsucht ans andere Ufer, da es reines Beisichsein ist. Es ruht, es genießt sich selbst, es ist selig, „in sich selbst vergnügt". Wie die Raupe auf einem Blatt nicht über das Blatt hinaussieht — sie ist dort gesetzt und ausgekrochen —, so lebt das religiöse Gefühl sein Stillleben bei sich selbst, in seiner eigenen Innenwelt, nicht beunruhigt durch das, was jenseits ihrer ist. Es ist von allem Anfang an ein rein Positives, das neben die anderen Gegebenheiten der Seele sich einschiebt, die auch ihrerseits als rein positive Gegebenheiten zu verstehen wären. Es tritt mit ihnen ein Kräftespiel ein, ohne daß es dabei recht Ernst werden könnte. Denn warum sollte es Ernst gelten? Wo sollte Ernst und Geltung herkommen, wo kein Anspruch ist?

Der Glaube aber tritt nicht einfach als ein neues Element zu den anderen. Er steht in einer ganz bestimmten unauflöslichen Beziehung zum sittlichen Handeln. Er ist nicht etwa das Innerste der sittlichen Gesinnung, wie Fichte ihn aufgefaßt hat, aber er *ist* nur dort, wo der sittliche Kampf im Gang ist. Wie das

Neue Testament nur auf dem Grunde des Alten ist, was es ist, und ohne jenes nicht verstanden werden kann, so ist der Glaube nur zu verstehen als die Krisis des Sittlichen. Nur der Mensch, der gewollt hat, der zum Wollenmüssen erwacht ist und in der Beunruhigung von dorther steht, kann zum Glauben kommen, kann den Sinn der Verheißung, in deren Aneignung der Glaube besteht, überhaupt verstehen. Der Glaube hat dort seine Stelle — und nur dort —, wo der wollende Mensch im Schiffbruch seines Wollens auf das rettende Ufer gezogen wird. Darum steht zwischen dem Sittlichen und dem Glauben: die Reue, die Buße; darum ist „des Glaubens materia der Wille". Wie es nur für den Dürstenden Stillung gibt, so nur für den, der sich am Sollen abgearbeitet hat, die Gnade. Es gibt hier keine „Mannigfaltigkeit der religiösen Erfahrung", und diese Auffassung des Glaubens ist alles andere eher, als das Erzeugnis schwerblütiger Grübler. Die Frage ist ganz einfach die, ob es mit Gott Ernst gelte oder nicht, ob Gott seiner spotten lasse oder nicht. Mit dieser Frage ist über die sogenannte „paulinische Theologie" endgültig entschieden. Sie hat weder mit juristischen Liebhabereien, noch mit Temperamentsverschiedenheiten das geringste zu tun, sie erwächst aus der Logik des göttlichen Anspruchs.

Der Glaube wird in der Krisis des Sittlichen geboren. Er ist der Funke, der unter dem Hammer des Gotteswortes, des göttlichen Anspruchs, hervorspringt, — wenn es zum Glauben kommt. Nicht etwa dies soll gemeint sein, daß er aus dem Sittlichen als ein Postulat der Ethik entstehe. Glaube entsteht aus der göttlichen Verheißung und aus nichts anderem. Aber diese Verheißung versteht nur, wer weiß, was sittlich Wollen und Sollen heißt. Er ist durchaus auf das Tun bezogen. Darum muß man auch den Glauben t u n. Darum ist er „der Hauptmann aller guten Werke". Er geht das Tun an. Er ist deshalb, wie die Außerkraftsetzung, so auch die Neubegründung der Ethik. Er schafft nicht bloß, er i s t sittliche Energie, Kraft des Gehorsams. Durch den Glauben werden wir hineingerissen in die Aktivität Gottes. Nicht Selbstgenuß, oder Gottesgenuß, nicht heilige Musik, die das Leben begleitet, nicht Ruhe, sondern Neuausrüstung zum Gehen, zum Handeln, zum Kämpfen. Wer glaubt, ist damit hineinverwickelt in den Angriff Gottes auf die «Welt». Wenn etwas dem Glaubenden versagt ist, so

gewiß die Rolle des Zuschauers. Er ist nicht «Schlachtenbummler» (Barth) im großen Kampf zwischen Licht und Finsternis, sondern Mitkämpfer, — wie sehr er auch vom «Ritter der Unendlichkeit» (Kierkegaard) und seinem hemmungslosen Drauflosgehen im Namen Gottes verschieden ist. Nur als ein neues Vorzeichen des sittlichen Tuns, ein neuer Sinn, ein neues Pathos — wovon in anderem Zusammenhang zu reden ist —, nicht aber als ein neutrales Drittes neben oder außerhalb des Kampfes zwischen Fleisch und Geist, wird er richtig verstanden. Denn der Glaube hat es nicht zu tun mit jenem Absoluten, das im Gefühl erlebt wird: mit der Indifferenz, dem neutralen Gleichgewicht zwischen dem Idealen und dem Realen, der darum ruhendes unpersönliches Sein ist, nicht mit dem allverklärenden Prinzip der Harmonie des Pantheismus; sondern mit dem lebendigen Gott der Propheten Israels, dessen Wille ist: eine neue Welt, ein neuer Himmel und eine neue Erde, darinnen Gerechtigkeit wohnt. Daher die revolutionierende Energie des Glaubens, die selbst alle Revolution revolutioniert, weil sie alles Gegebene unter das Gericht stellt.

Von alledem weiß die Schleiermachersche Religionsauffassung nichts, darf sie nichts wissen, weil ihr «Glaube» Gefühl und Ruhe ist. Er ist nicht Strom, sondern See und wird nur allzuleicht zum Sumpf. Auf jeden Fall: stehendes Gewässer. Denn woher sollte das Strömen kommen, da die Beunruhigung durch die Frage, die Krisis, fehlt? Tatsache ist Tatsache, Zustand ist Zustand. Zustand zielt nicht, meint nicht, greift nicht über sich hinaus, sondern i s t einfach. Dieser Religion entspricht das Gefühl der „Freudigkeit des höheren Selbstbewußtseins“ [1], der „werdenden Seligkeit“.

Hinter diesen Formeln der Glaubenslehre verbirgt sich immer noch die ästhetische Religion der «Reden», der die Anschauung der Harmonie des Universums, „seines ewigen Kunstwerks“, genügt, die, weil sie ja das „Göttliche im Gefühl h a t“, nichts weiß von jenem Ausschauen nach dem Anderen — wie der Wächter wartet auf den Morgen —, und nichts davon, daß das zweite Wort, das Wort der Gnade, immer nur hinter dem ersten Anruf, jenem Anspruch, hörbar wird, dem der Mensch nur De Profundis antworten kann. Es ist nicht die Glaubensgewißheit

[1] § 5, 4.

dessen, der an der rettenden Hand über dem unendlich tiefen Abgrund schwebt, sondern eine, die den festen Boden der guten Erde unter den Füßen spürt und darauf fröhlich weiterschreitet, von einem zu anderen. Es fehlt ihr also der Gottes e r n s t, der mit dem Bewußtsein des Gerichtes identisch ist. Während für den Mann des Glaubens mit zunehmendem Gottesbewußtsein die Schrecken der Anfechtung sich bis zum Dämonischen steigern, geht es hier Schritt um Schritt gradlinig vorwärts, — wie ein Naturprozeß eben verläuft, und zu oberst auf der Leiter steht der „Virtuose der Religion", bei dem das Hervortreten der frommen Erregung den Grad der „vollkommenen Leichtigkeit" erreicht hat. Im dynamischen Schema kann es ja nicht anders gedacht werden. Das Mehr des Einen kann nur das Weniger des Anderen bedeuten. Das Uebergewicht des Gottesbewußtseins kann nur als zunehmende Hemmungslosigkeit sich äußern, das Abnehmen des Weltbewußtseins nur als beständig zunehmende Freudigkeit. Von der „getrosten Verzweiflung" Luthers — des christlichen Glaubens überhaupt — kann hier nicht die Rede sein. Denn Verzweiflung ist — das wissen wir wieder seit Kierkegaard — der Ausbruch, die Krisis der Krankheit zum Tode, jenes «Prestens», von dem Zwingli spricht, die nur bei dem reift, der die Ursache der Krankheit kennt: den Ungehorsam, den Trotz, den Widerspruch des Menschen gegen den Anspruch seines Schöpfers.

Den tiefsten Grund des Unterschieds werden wir wohl — später — im Gottesgedanken suchen müssen, darin, daß Gott gedacht ist als der Ort des Gleichgewichtes aller Weltgegensätze, den man dann am richtigsten denkt, wenn man ihn mit dem Naturzusammenhang identifiziert (s. u. S. 339 f.). Und richtig deutet ein neuerer Kommentator Schleiermachers: „Es gibt nach Schleiermacher nur eine Methode, um zu dogmatischen Aussagen über Gott zu gelangen, das ist die via causalitatis. Ist die Gottesidee der bestimmende Grund des zur geistigen Klarheit erwachten schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, so spiegelt sich das höchste Wesen im Selbstbewußtsein der Frömmigkeit ursprünglich a l s h ö c h s t e K r a f t. Allmacht ist die Fülle der Gottheit" [1]. In der Tat: Kausalität ist — als Stellvertreter der Indifferenz — die beherrschende Kategorie des

[1] Scholz a. a. O., S. 67.

Schleiermacherschen Denkens, und damit ist das Wort und der persönliche Geist dem Naturbegriff der Kraft untergeordnet. Dann aber kann Frömmigkeit nichts anderes sein als reine Passivität, jene Abhängigkeit, bei der jegliche Reaktion — nicht «unstatthaft», sondern — unmöglich ist.

8. Kapitel

DIE VERKENNUNG DES «ANDEREN»: GLAUBE IST ABSEHEN VOM ZUSTAND DES ICH.

I. Der Subjektivismus.

Wenn man im Zeitalter der Reformation von Religion sprach, so meinte man: Wahrheit, die dem Menschenleben so objektiv gegenübersteht, wie die physischen Dinge dem Physiker, die zwar auf den Menschen gerichtet ist, aber ebensowenig aus ihm kommt, wie königliches Gesetz aus dem Willen des Untertanen. Wenn man aber heute von Religion spricht, so meint man einen innerlichen Vorgang in der Seele des Menschen, eine psychische Funktion, ein subjektives Geschehen. Wer zudem über diese Wendung geschichtlich unterrichtet ist, pflegt sie mit Vorliebe an den Namen Schleiermachers zu knüpfen. Durchaus mit Recht. Denn wenn auch andere ihm darin vorausgingen, so hat doch keiner die Konsequenzen dieses Subjektivismus so entschlossen und durchgreifend gezogen wie der Mann, der die ganze christliche Wahrheit aus dem Gefühlszustand des Frommen zu entwickeln sich anheischig machte. Steht es einmal fest, daß in der Religion nicht das Was, sondern das Wie, nicht der Inhalt, sondern die Funktion entscheidend ist, so führt die Logik der Sache mit Notwendigkeit dazu, Religion dort zu suchen, wo der Mensch am meisten «bei sich selbst», am wenigsten anderem gegenüber ist, im Gefühl. Durch die Klarheit, mit der er diesen Zusammenhang erfaßt und durch die Unerschrockenheit, mit der er ihn zur Geltung gebracht hat, ist Schleiermacher bis heute der große, unerreichte, in keinem wesentlichen Punkte überholte, in wenigem auch nur erreichte Meister dieser Art von «Theologie».

Der Religionsbegriff und also die Glaubenslehre Schleiermachers ist nur zu verstehen im Zusammenhang der ganzen spekulativ-idealistischen Geistesrichtung seiner Zeit. Der Grund-

gedanke dieses Idealismus des Geistes, wie er — mit welchem geschichtlichen Recht, bleibe dahingestellt — sich auf die Ichlehre und Freiheitslehre Kants berief und aus ihr sich entwickelte, ist insofern subjektivistisch, als er das Subjekt, das Ich, den Geist als das Prinzip aller Wirklichkeit und Wahrheit auffaßte. Nur auf diesem Grunde ist ja Spekulation, d. h. apriorische Lehre vom Weltgrund und der Weltwirklichkeit aus der Sinn-Idee möglich. Das denkende Ich ist der Punkt, wo Sinn und Wirklichkeit sich treffen. Sinn als denkende Wirklichkeit ist Geist. Die Einheit des Sinnes und Denkens, die vorauszusetzende Einheitswurzel ist das Ich. Aus solchen Gedankengängen wuchsen die grandiosen Systeme Fichtes und Hegels heraus.

Schleiermacher erkannte die Einseitigkeit und Gefahr dieses Geist- oder Ichidealismus. Er spürte, daß hier über die kritische Kantsche Linie weit hinausgegangen werde; er sah ein, daß hier die Wirklichkeit, als das Irrational-Tatsächliche zu kurz komme. Er versuchte darum, diesen Idealismus realistisch zu ergänzen, und er griff, da er doch seinerseits dem spekulativen Zug seiner Zeit sich nicht zu entziehen vermochte, nach jener Möglichkeit, die bisher von Spinoza am eindrücklichsten dargestellt worden war: Er faßte Geist und Wirklichkeit als die zwei einander koordinierten Erscheinungen eines Dritten, vielmehr des (unbekannten) Einen. Hand in Hand mit dieser Tendenz auf die realistische Ergänzung ging eine andere: Die spezifisch religions-philosophische. Er erkannte in den Systemen der großen Idealisten eine Gefährdung für die Selbständigkeit der Religion. Er sah, wie sowohl bei Fichte als bei Hegel die Religion vom spekulativen Gedanken gänzlich aufgesogen wurde; Spekulation ergab sich als das vollendete religiöse Bewußtsein, die Religionsgeschichte gipfelte in der absoluten Philosophie. Die Unselbständigkeit der Religion war hier ebenso deutlich als in der eben vergangenen Aufklärungsepoche, wo die Religion von der (Wolfschen) Metaphysik und der (Kantschen) Moral aufgesogen worden war. In Schleiermacher aber war das Religiöse zu stark und auch neben seinem mächtigen Denken zu selbständig, um auf diese Weise in einem Anderen aufgehen zu können. So suchte er den eigenen Ort der Religion im Geiste und fand ihn: im Gefühl. Diese zweite Gedankenreihe aber war mit der ersten darin verbunden, daß das Gefühl

als Ort der Religion zugleich als das subjektive Korrelat der gegensatzlosen Welteinheit, also „Gottes" aufgefaßt werden konnte.

Gemeinsam mit seinen spekulativen Zeitgenossen ist ihm demnach die Tendenz, die Religion in der Tiefe des Geistes zu verankern; nicht nur das: die Tiefe des Geistes irgendwie mit dem Göttlichen selbst identisch zu setzen. „Wir können sagen, daß mit unserem Bewußtsein uns auch das Gottes gegeben ist als Bestandteil unseres Selbstbewußtseins"[1]. „Gott ist uns also als Bestandteil unseres Wesens gegeben. Das eingeborene Sein Gottes in uns konstituiert unser eigentliches Wesen"[2]. „Wir haben also nur insofern einen Begriff von ihm, als wir Gott sind, d. h. ihn in uns haben"[3]. Der Grundgedanke der spekulativ-idealistischen Religionsphilosophie, die Immanenz Gottes im menschlichen Bewußtsein als solchem, ist auch der seine. Ja, noch mehr: Mit Fichte und Hegel ist ihm auch der Gedanke gemeinsam, daß alle Religion — auch die christliche — ihrem Wesen nach nichts anderes sein könne als dieses immanente Gottesbewußtsein, daß Offenbarung nichts anderes sein könne als das Ins-Bewußtsein-Treten dieses immanenten Geistgrundes. Wir haben im 6. Kapitel (III) gezeigt, daß die Störung vom christlichen Offenbarungsgedanken her aufs Ganze gesehen wirkungslos bleibt. Denn nichts Neues bringt die geschichtliche „Offenbarung" in Christus, nichts Neues kommt durch die Mittler (Reden) oder den Mittler (Glaubenslehre) in das religiöse Bewußtsein; die Bedeutung der geschichtlichen Vermittlung beschränkt sich darauf, das im Bewußtsein als solchem liegende Gottesbewußtsein zu kräftigen, anzuregen. Das Angewiesensein auf solche Vermittlung liegt also lediglich an der Schwachheit der menschlichen Religiosität, und der Unterschied zwischen den Reden — in ihrer ersten Fassung — und der Glaubenslehre besteht lediglich darin, daß dort die Schwachheit, also die Gebundenheit an jene Vermittlung als eine überwindbare und für einzelne überhaupt nicht bestehende, hier aber als eine dauernde und für alle außer dem Einen, Christus, bestehende angesehen wird. Aber auch durch diese, die spätere Mittleridee, wird grundsätzlich daran nichts geändert, daß

[1] Dial. H. 216. [2] Ebenda 222. [3] Ebenda 224.

Religion wesentlich, auch als christliche, im Menschengeist selbst begründet sei und durch den geschichtlichen Vermittler nicht ihrem Wesen nach verändert, sondern lediglich gekräftigt werde. Schleiermacher ist also — auch als „christlicher" Theologe — durchaus ein Vertreter der immanenten Religions- und Offenbarungsauffassung. Im Menschengeist selbst, im Wesen des Menschen selbst ist jenes Gottesbewußtsein begründet, das auch das christliche ist; nur daß es als christliches kräftiger ist wie als außerchristliches. Wir werden später sehen, daß in keinem Punkte seiner Dogmatik dieser Immanenzstandpunkt verlassen wird. Der Offenbarungs- und Religionsbegriff der spekulativ-idealistischen Religionsphilosophie ist also durchaus auch der seine.

Aber insofern ist er ein modifizierter, als Schleiermacher für das religiöse Bewußtsein einen besondern Ort im Geist aufsucht: im Gefühl. Dadurch gelingt es ihm — scheinbar —, die Selbständigkeit der Religion im Geistesleben überhaupt zu sichern. Wie die Wissenschaft ihren Ort im Denken, die Sittlichkeit im Willen hat, so die Religion im Gefühl. Dieser besondere Ort aber bedeutet zugleich auch eine selbständige, unterscheidbare Seinsweise. Religion ist als Gefühl etwas anderes als Wissen oder Tun. Sie hat nicht nur ihren Ort im Gefühl; sie ist Gefühl. Das ist das Neue an Schleiermachers Lehre, darauf ist seine Religionsapologie, sein Programm der Selbständigkeit der Religion begründet. Das Gefühl aber konnte diese Bedeutung nur haben, wenn auch ihm eine eigene ontologische Dignität zukam. Das Gefühl, als Indifferenzpunkt zwischen Erkennen und Wollen, ist das subjektive Korrelat des objektiven Indifferenzpunktes; es entspricht dem Einheitspunkt über den Weltgegensätzen, jenem unerkennbaren X, das «Gott» heißt. Darum ist in ihm Gott da, ja in ihm ist der Gegensatz von Objekt und Subjekt aufgehoben — Gefühl ist ja Beisichsein — und darum ist das Gefühl die Identität des Selbst mit Gott. „Wir haben" — so hörten wir schon — „nur insofern einen Begriff von ihm, als wir Gott sind."

Die Tragweite dieses Schrittes, den Schleiermacher über die idealistische Religionsphilosophie hinaus tat, ist keine geringe. Aber merkwürdigerweise erfolgt die Wirkung in der entgegengesetzten Richtung, als sie von Schleiermacher beabsichtigt war. Der Subjektivismus der Idealisten wurde dadurch nicht etwa

gemildert, sondern verstärkt. Denn das Gefühl ist die reine Subjektivität, das Beisichselbstsein, das Nicht-aus-sich-herausgehen. Das Gefühl hat keine hinausweisende, keine transzendierende Bewegung; es ist die Stille des Insichbleibens. Während Fichte und Hegel den Geist überhaupt, auch in seiner religiösen Bedeutung, in seiner objektiven Richtung als wollenden oder denkenden, als intentionalen Geist faßten und ihm darin seinen objektiven Gehalt, die Wahrheit sicherten, blieb für Schleiermachers Religion nur die reine Subjektivität übrig. Gewiß vermeinte er damit diejenige Subjektivität, der das Allerobjektivste, Gott selbst, einwohnt. Aber dieser Gedanke konnte sich darum nicht entfalten, weil dem Gefühl jede Bezüglichkeit-auf-Etwas, aller hinweisende, meinende Charakter, alle Transzendenzrichtung fehlt. Gefühl ist, nach Schleiermachers oft gebrauchter Definition, das Beisichselbstsein. Daher die Unmöglichkeit, über jenes „Woher des religiösen Gefühls" — das ihm immanent sein soll, d. h. das nicht als Ursache verstanden werden dürfe — ins klare zu kommen. Der vielbesprochene Begriff „Objektgehalt des Gefühls" trägt in das Gefühl eine Beziehung-worauf hinein, eine intentio, ein Etwas-meinen, das durch den Begriff des Gefühls als Beisichselbstsein ebenso ausgeschlossen ist wie durch die ganze Stellung des Gefühls in der Spekulation Schleiermachers überhaupt. Die Lokalisierung der Religion und Offenbarung im Gefühl bedeutet ihre völligste Subjektivierung.

Schauen wir von Schleiermachers Position aus nochmals auf die idealistische Religionsphilosophie, so können wir das, was den Theologen von seinen philosophischen Partnern unterscheidet, auch so fassen: Schleiermacher hat in der Absicht, der Religion ihren eigenen Platz neben der Spekulation zu sichern, das Gebiet, das die Philosophen belegt hatten, in zwei Hälften, eine objektive und eine subjektive, geteilt. Die objektive Hälfte gehört dem Denken und Wollen, der objektiven Kultur und dem Wahrheitsbewußtsein; die subjektive Seite dem Gefühl, der Religion. Sie sind aber die zwei Seiten des einen Ganzen; darum kann der, in dem sowohl Spekulation als Religion lebendig ist, „nur in der Harmonie dieser beiden Funktionen, welche zusammen die höchste Stufe des Daseins bilden, der höchsten Einheit sich selbst bewußt werden" [1]. Die Selbständigkeit der

[1] Gll[1] § 31, 1.

Religion ist durch eine Teilung erreicht worden, und zwar eine solche Teilung, bei der alles Objektive außerhalb der Religion fällt, und für diese selbst nur die reine Subjektivität übrig bleibt. Darum gilt für das Verhältnis von Vernunft im engeren Sinne und religiösem Gefühl: Sie „hat dasselbe im Erkennen, was die Religion im Leben", d. h. im Beisichselbstsein des Gefühls hat.

Aber diese Lokalisierung der Religion im Gefühl hat noch weitere Konsequenzen. Die Kehrseite davon, daß das Gefühl nicht sich selbst transzendiert, keine intentio nach Etwas, keine Richtung hat, ist dies, daß das Gefühl *das Zuständliche* und somit *das Ruhende* ist. Die Aktivität des Bewußtseins liegt im Willen und Denken. Dort ist Bewegung, denn Denken und Wollen *ist* nur in der Bewegung, in der Arbeit, im aktiven Ansichraffen des Gemeinten. Ihre Intentionalität ist dasselbe wie ihre Aktivität. Das Gefühl aber ist, aus demselben Grunde, Nichtaktivität, Beisichsein, ruhender Zustand. Gefühl meint nicht etwas anderes als es selbst; Gefühl «meint» überhaupt nichts. Gefühl ist der *Zustand* des Selbst, das Insichselbstsein. Ist also Religion Gefühl, so ist sie: erstens etwas Zuständliches und zweitens etwas Sichselbstmeinendes, Insichselbstruhendes. Wir folgen zunächst dem ersten dieser beiden Gedanken.

Wir haben schon öfters die Schwierigkeit empfunden, die Frage zu entscheiden, ob Schleiermachers Religionsauffassung eine empirische oder eine spekulative sei. Die Zeugnisse für beide Ansichten scheinen sich die Wage zu halten. Wir glauben nun zu verstehen warum. Es handelt sich da nicht um ein Abweichen vom einen zum anderen, etwa darum, daß Schleiermacher eigentlich Religionspsychologe sein wollte, aber dann von den spekulativen Tendenzen seiner Zeit in ihren Bann gezogen worden wäre [1]. Vielmehr hängt beides *notwendig* zusammen. Der spekulativ entwickelte Begriff der Religion als Gefühl verlangt und erlaubt, eben darum, *weil* er Religion als Gefühl, als Zustand darstellt, eine empirische Erkenntnis der Religion. Gewiß ist der Begriff des Gefühls nach seiner religiösen Bedeutung eine ganz und gar spekulative Idee. Wer nicht Schleiermacher auf seinen spekulativen Gedankengängen zu folgen vermag, vermag auch nicht einzusehen, wieso dem Gefühl als solchem diese

[1] Vgl. Wobbermins Werk.

Bedeutung — die Bedeutung des Ortes, wo Gott der Seele einwohnt — zukommen soll. Aber anderseits hat Schleiermacher gerade diesen Begriff der Religion und also dieses System der Philosophie gewählt, weil er diese Religion in sich selbst als Wirklichkeit erfahren hatte. Der spekulative Begriff der Religion und des Gefühls entspricht seiner (mystischen) Religionserfahrung. Nicht nur das: er verlangt als seine konkrete Erfüllung die Beobachtung der religiösen (mystischen) Erfahrung. Freilich, darin hat sich Schleiermacher getäuscht, daß er diese religiöse Erfahrung — die Religion des Gefühls, diese Art der Mystik — als die Religion überhaupt auffaßte. Aber daß seinem spekulativen Religions- und Gefühlsbegriff wirklich — wenn wir von allen Künstlichkeiten der ausgebauten Religionstheorie absehen — religiöse Erfahrung entspricht, dürfte schwerlich zu leugnen sein. Es ist diejenige Religion, deren Ort tatsächlich das Gefühl, also das zuständliche Bewußtsein ist.

Daraus ergibt sich ihm die Möglichkeit und Notwendigkeit einer empirischen Religionslehre im Sinn des subjektiven Empirismus. Die Glaubenslehre formuliert diesen Standpunkt mit programmatischer Schärfe: „Nichts anderes ist uns (als Theologen) gegeben, als die Seelen, in denen wir fromme Erregungen antreffen“ [1]. Eine Religionslehre oder Glaubenslehre kann es also auf diesem Standpunkt nur unter der Form geben, daß man vom Zuständlichen des religiösen Gefühls aus alle sog. Glaubenssätze als Ausdrücke eben dieses frommen Gefühls zu interpretieren versucht. Die Grundaufgabe ist immer die Feststellung des subjektiven Tatbestandes, d. h. die Beschreibung der frommen Erregung als solcher. Es sind „die Modifikationen des höheren Selbstbewußtseins als reine Zustände zu betrachten“ [2]. Die Aufgabe der Glaubenslehre ist „die Erregungen des christlich frommen Gemütes in der Lehre darzustellen“ [3]. D. h. also, die charakteristisch subjektivistische Methode der Schleiermacherschen Theologie hängt notwendig und eindeutig mit seinem (mystischen) Religionsbegriff zusammen, der wiederum eine besonders subjektivistisch unterstrichene religiöse Immanenzlehre darstellt. Sie entspricht dem Subjektivismus zweiter Potenz, wie er in der mystischen Speku-

[1] Gll[1] § 7. [2] Gll[1] 163. [3] Gll[1] § 3.

lation Schleiermachers vorliegt. Die subjektive Form der religiösen Aussage, die Aussage über das Zumutesein, ist auch „die dogmatische Grundform", und die beiden anderen, scheinbar Objektives meinenden Formeln, also die Sätze über Gott und Welt, sind nur vorläufig noch, als Anpassung an das Kirchlich-Gegebene notwendig (s. o. S. 111). Auch der agnostische Charakter dieser Theologie ist von daher leicht zu verstehen. Die eigentliche Erkenntnis ist sozusagen schon vergeben; sie gehört dem objektiven, nicht dem subjektiven Bewußtsein zu. Die religiösen Sätze, die wie Erkenntnis meinende Aussagen erscheinen, sind nicht als solche aufzufassen, und es kommt darum auch nicht darauf an, welcher Formeln man sich bedient, ob man z. B. Gott, Universum, Schicksal oder Vorsehung sagt. Denn „es kann die Frömmigkeit eines Pantheisten völlig dieselbe sein wie die eines Monotheisten", denn diese Verschiedenheit „liegt ganz auf dem spekulativen Gebiet" [1]. Das alles ist jetzt leicht verständlich geworden; es folgt mit Notwendigkeit aus dem religionsphilosophisch-spekulativen Grundgedanken, aus dem doppelten Subjektivismus.

Es folgt aus der mystischen Grundidee, daß das tiefste Selbstbewußtsein — das Gefühl — zugleich Gottesbewußtsein, ja die Identität von Gott und Selbst [2] repräsentiere.

II. Die Selbstrechtfertigung des frommen Menschen.

Wir haben bereits angedeutet, daß die Lokalisierung der Religion im Gefühl eine weitere bedeutsame Konsequenz habe, die

[1] Gll[1] I 68.

[2] Um diesen Punkt herum oszilliert die Lehre Schleiermachers. Er will die Identität — und schreckt doch vor dieser Kühnheit zurück. Die Aussagen in den früheren Fassungen der Dialektik sind kühner, die späteren vorsichtiger, aber dafür auch unbestimmter: „Im Gefühl sind wir uns als die Einheit des denkend wollenden und wollend denkenden Seins irgendwie, aber gleichviel wie, bestimmt" (sollte wohl heißen bewußt? [Dial. H. 217]). Aber auch das konnte nicht recht befriedigen; es sagte ja doch dasselbe Unmögliche, nur dazu noch in einer philosophisch unmöglichen Weise. So formuliert denn die letzte Fassung der »Dialektik«: „Demgemäß haben wir auch den transzendentalen Grund (d. h. das Absolute) nur in der relativen Identität des Denkens und des Wollens, nämlich im Gefühl." Es bleibt jedem Leser überlassen, ob er sich unter relativer Identität etwas denken könne.

uns vom Gebiet des Methodischen und Formalen mitten ins Zentrum der religiösen Problematik selbst führt, nämlich daß Religion als Gefühl bestimmt etwas in sich selbst Ruhendes sei. Die Schwierigkeiten, diese Ruhe des „unisono tönenden" Gefühls mit dem Sittlichen und Zielstrebenden zu verbinden, haben wir früher kennengelernt. Jetzt sei auf die Tragweite dieser Auffassung für das religiöse Leben selbst das Augenmerk gerichtet. Religion hat, als Gefühl und Zustand, keine Bewegung, aber auch keine Antriebskraft. Wo eine solche behauptet wird, geschieht es durch Verwendung eines anderen, mit dem ersten unvereinbaren Religionsbegriffs. Meist aber wird konsequenterweise die Antriebskraft außerhalb des religiösen Gefühls selbst gesucht. Die Religion ist durch diesen Begriff nicht nur für die Erkenntnis, sondern auch tatsächlich „lokalisiert": Sie ist in ihr eigenes Gebiet, die Zuständlichkeit des Gefühls, eingefangen.

Während das Denken und das Wollen sich selbst transzendieren, und darum eine Bewegung in sich haben, die nie enden kann, ist das Gefühl als Beisichsein auch ein Beisichbleiben und Insichschwingen. Dort der Strom, hier das stehende Gewässer. Religion wird jetzt Stilleben, Leben-an-Ort. Mit der Aktivität ist ihr auch die über sich hinausgreifende Bewegung genommen. Gefühl, Religion ist „gesetzt", wie ein sinnlicher Eindruck. Sie ist, was sie ist, und sie meint, was sie ist. Sie ist Besitz und nichts als Besitz. Das Göttliche ist — wenn auch in verschiedener Kräftigkeit der Aktualisierung oder Bewußtheit — vorhanden.

So wird denn auch der Charakter des eigentlich religiösen Gefühls als das Gotthaben oder noch deutlicher subjektiv als Seligkeitsbewußtsein bestimmt. „Das höhere Selbstbewußtsein unter der Form der Seligkeit . . . ist das eigentliche Grundgefühl des Christentums"[1] „Glaube ist das beharrliche Bewußtsein des Besitzstandes"[2].

Diese ungebrochen, undialektisch positive Auffassung der Religion — oder also, nach Schleiermachers Meinung: des Glaubens — ist dadurch möglich, daß das religiöse Gefühl als reine Zuständlichkeit jeder selbstkritischen Funktion bar ist. Es ist keine Beunruhigung in ihr, weil kein über sich Hinausgreifen.

[1] Christliche Sitte, S. 516. [2] Gll § 108, 1.

Religion transzendiert sich nicht selbst, sie meint nicht etwas Anderes als sich; sie meint sich selbst. Das ist der Religionismus, die Religion, die sich selbst als ihr Ziel setzt, die sich darum selbst genießt. Es verhält sich nicht etwa so, als ob der Hinweis auf das religiöse Genießen etwa eine gelegentliche Entgleisung des Redners über Religion wäre, die man nicht allzutragisch nehmen dürfte. Nein, die Religion Schleiermachers — wir sprechen vom theologischen Lehrer! — kann nichts anderes sein, da ihr ausdrücklich verwehrt ist etwas anderes zu meinen als sich selbst. Die Flügel sind ihr beschnitten, der Bogen, der den Pfeil der Sehnsucht nach dem anderen Ufer schießt, ist zerbrochen, der Mensch ist auf sich selbst, auf sein Eigenes, sein Selbst-bewußtsein gewiesen, und Gottesbewußtsein ist nur ein anderer Name für den so oft an seine Stelle gesetzten Begriff „höheres Selbstbewußtsein".

Darum, weil diese Religion einfach „gesetzt ist" und aus sich selbst in sich selbst lebt, hat sie keine Kraft zur Selbstkritik. Sie weiß ja von keinem Andern als von sich selbst. Sie weiß von Gott nur sofern als sie von sich selbst weiß; Gott steht ihr nicht als Richter, nicht als ihr Ziel, als ihr, das Empirische transzendierender und beunruhigender Inhalt, als das eigentlich Gemeinte gegenüber. Denn „wir haben nur insofern einen Begriff von ihm, als wir Gott sind, d. h. ihn in uns haben". Gott steht nicht dem religiösen Zustand als der andere gegenüber, sondern geht in ihm auf. Er kann weder anziehen noch abstoßen; es gibt da keine Beziehung auf-ihn-hin, sondern nur das ruhende in ihm — oder er selbst-sein. Er ist jener unisono-Ton, der in allem mittönt, sich mit allen leidentlichen und tätigen Zuständen verbindet, aber zu ihnen nichts sagt. Er ist weder der, der das Nochnichtseiende, Seinsollende fordert, noch der, der das Nichtmehrseiende, Ursprüngliche verheißt. Das Wissen um ihn — wenn man überhaupt von einem solchen sprechen darf — ist nicht größer als das Haben. Darum eben ist diese Religion Ruhe und ihre Qualität reine Befriedigung, „Seligkeit" in ihren verschiedenen Stufen.

Aber noch in einer dritten Beziehung wirkt sich diese Lokalisation der Religion im Gefühl aus: Die Religion ist jetzt eine Funktion neben anderen Funktionen und hat ihr Gebiet neben anderen Gebieten. Es gibt einen heiligen

«Ort» in uns und heilige Zeiten. Es gibt da, mitten im profanen Leben, zwar nicht von ihm getrennt, aber doch deutlich von ihm unterschieden, ein besonderes religiöses Leben und dieses Religiöse ist — nicht etwa der Hinweis auf das gemeinte Göttliche, nicht das Wissen um das ihm unendlich überlegene Göttliche, sondern das Göttliche selbst. Denn wir haben ja keinen Ausblick über das im religiösen Gefühl Gegebene hinaus, auf Gott selbst. Der Zusammenhang dieser Auffassung der Religion mit dem, was man kultische Religion nennt, ist evident. Es ist das Göttliche als ein Besonderes, ein Lokalisiertes, ein — vielleicht innerster — heiliger Bezirk innerhalb des Profanen. Diese Besonderung ist von dem Moment an unvermeidlich, wo man das Göttliche, sei es nun im gewöhnlichen objektiven Sinn, oder wie hier im subjektiv psychologischen Sinn lokalisiert. Ist das Eigene der Religion psychologisch verstanden, als eine besondere Funktion, die als solche empirisch aufgefaßt werden kann, so hat das Göttliche, ebenso wie die mit ihm identische Religion, seine „Provinz im Gemüte". Es ist jetzt so, wie ein moderner Schleiermacher-Verehrer es ausdrückte, daß für Schleiermacher Religion „stets ein besonders wertvolles Gut neben andern Gütern und Werten war" (Wernle) [1].

Gegen diese Konsequenzen sehen wir Schleiermacher sein Leben lang vergeblich kämpfen. Mit der Psychologisierung der Religion hatte er selbst den magischen Ring um seine eigene Provinz gezogen. Religion hat nun ihren Platz «neben» Wissenschaft und Sittlichkeit, wie es in den «Reden», noch ohne Bewußtsein der Mißlichkeit dieses «Neben», heißt. Religion ist jetzt im großen Kulturleben Eins unter Anderem; sie hat ihre Stelle in der Kultur der Gegenwart und sie hat ihre Spezialwissenschaft, die Religionswissenschaft, welche die in ihr Gebiet einschlägigen Fragen mit Kompetenz erledigt. Wenn es nach einigen Neueren gehen sollte, die sich als Verwalter der Schleiermacherschen Erbmasse vorkommen, so hätte Religion sogar ihr eigenes, sozusagen privates, religiöses Apriori, das neben anderen Aprioris seine Stelle und seine Kompetenzen hätte, wobei allerdings die Notwendigkeit einer etwas mysteriösen Oberinstanz, die die Kompetenzinnehaltung der verschiedenen Unterabtei-

[1] Melanchthon und Schleiermacher, S. 40.

lungen des Kulturlebens überwacht, nicht zu umgehen ist. Die Religion, die sonst mit dem Anspruch auftrat, oberste Instanz zu sein, muß sich jetzt jenem obersten Kulturtribunal unterwerfen. Das ist der Preis, der für die eigene Provinz bezahlt werden muß. Um die Religion von dem aufreibenden Streit mit den Weltgewalten endgültig zu befreien, hat Schleiermacher sie um jene Abfindungssumme losgekauft und sie auf ihrer eigenen Provinz, etwas abseits, angesiedelt, wo sie nun eine zwar wesentlich bescheidenere, aber dafür sichere Existenz fristet.

Auch Schleiermacher kennt jenes oberste Kulturtribunal, ja er ist einer der Schöpfer dieser Idee. Es ist die «Ethik», die Lehre vom Geistesganzen (von dem die Religion nur ein Teil ist), die die «Provinzen» absteckt und die Kompetenzen verteilt. Religion erhält von ihr eine unter den vier zu vergebenden Stellen: Symbolisieren, Unterabteilung: Individuelles. Also unter den vier Grundfunktionen, die zusammen das Ganze des Geistes ausmachen, ist die religiöse Funktion, das Gefühl, eine: das individuelle Symbolisieren. Dieser Platz wird ihr von der ihr übergeordneten Instanz zugewiesen, die auch darüber wacht, daß sie ihre Grenzen nicht überschreitet. Die übergeordnete Instanz heißt: Vernunft oder Geist. Denn nur das U n t e r geordnete läßt sich e i n ordnen, und daß in der Ethik die Religion einem größeren Ganzen, der Vernunft, eingeordnet wird, darüber kann doch wohl, wer jenes Werk auch nur oberflächlich kennt, keinen Zweifel hegen. Gewiß hat Schleiermacher in diesem großen Gesamtrahmen der Religion ihre Eigenart zu wahren, sie sich selbst aussprechen und entfalten zu lassen versucht. Aber eben: Nur sofern sie diesen Rahmen nicht sprengte, nur sofern sie in dieser immerhin untergeordneten Stellung und nach den Formeln, die die Prinzipienlehre diktierte, zu leben vermochte.

Schleiermachers Gesamtwerk, bzw. seine Gesamtweltauffassung, macht den Eindruck eines wohlgeordneten Kulturstaates, der von einem der Religion wohlgesinnten Monarchen beherrscht wird, und der die Religion „an ihrem Ort" gern hat, ja sogar sie leidenschaftlich verehrt. Ja gewiß, sie hat «auch» ein Recht, «ihr» Recht, und dies Recht soll respektiert werden. Sowenig als sie in das, was in anderen Gebieten geschieht, sich einmischt, soll man sich in ihre Angelegenheiten einmischen. Ihre Grenzen sollen respektiert werden, die Grenzen dieser . . . eigenen Pro-

vinz im Gemüte, im Reich. Denn «Provinz» setzt «Reich» voraus, was sein besonderes Recht hat, ist einem letzten höchsten Recht unterworfen. Diese Provinz ist ein Teil. Sie ist, wenn man nun das Besondere angeben soll, die Insel des Friedens mitten im Meer der Weltstürme und Kämpfe, der Ort der Stille, wo nicht gekämpft, sondern geruht und genossen wird; wo der Zwiespalt aufhört und wo man ein gutes Gewissen hat. Insofern man Religion, jenes Gottesbewußtsein hat, in jenen Augenblicken und in jener Funktion, ist und hat man das, was man sein und haben sollte. Der religiöse Mensch ist tatsächlich in dem Maße, als er ein religiöser Mensch ist, ein rechter Mensch; das Neue, das Andere, das Göttliche ist ja, sofern er religiös ist, tatsächlich in ihm. Nur die Intervalle zwischen den religiösen Momenten sind noch nicht göttlich, nicht das religiöse Bewußtsein selbst. Findet auch bei ihm noch Gegensatz statt, dann nur insofern, als das Religiöse noch nicht mit allem Leben verbunden ist. Der Gegensatz, die Unruhe ist also immer außerhalb, nie innerhalb des religiösen Bewußtseins selbst, es ist der Gegensatz zwischen dem religiösen und dem sinnlichen Bewußtsein (s. u. S. 221). Könnte man immer im religiösen Bewußtsein verharren, so wäre man erlöst, und in dem Maße als man verharrt, ist man erlöst. Der Gegensatz kommt aus der Welt, nicht aus dem Innern des Gottesbewußtseins selbst.

Die beste Probe für die Richtigkeit unserer Darstellung [1],

[1] Scholz wird wohl auch ihr gegenüber die Klage wiederholen, „daß sich noch immer der Irrtum erhält, er (Schleiermacher) habe die Religion isolieren wollen“ (13). Als Irrtum erweise sich jener Vorwurf daran, daß Schleiermacher wohl wußte, „daß die Religion nie rein erscheint“. Es finde beständig eine Wechselwirkung zwischen dem frommen Selbstbewußtsein und den übrigen Funktionen statt. Mit dieser Beweisführung zeigt Scholz, wie sehr er selbst im Psychologismus befangen ist. Denn gerade das ist mit dem »Isolieren« gemeint, daß die Religion zu den anderen Funktionen nur in kausale Wechselwirkung tritt, statt, wie der Glaube, zu allem Seelischen im Verhältnis der Begründung und Krisis, also nicht in einem funktionell-psychologischen, sondern in einem transzendentalen Zusammenhang zu stehen. Ein Grund steht nicht in Wechselwirkung mit dem Begründeten. Der kategorische Imperativ steht nicht in Wechselwirkung mit unseren sittlich-unsittlichen Willenskundgebungen. Er ist vielmehr ihr Grund und ihr Gericht. So steht der Gottesglaube dem Seelisch-Tatsächlichen gegenüber, nicht als causa inter causas, nicht als Tatsächliches unter Tatsächlichem. Isoliert ist die Religion, sobald sie als Seelisch-Tatsächliches,

oder auch für die Konsequenz des Schleiermacherschen Denkens, gibt seine Auffassung des Verhältnisses von Religion und Kunst. Die kultische Religion will sich darstellen; denn sie ist Gefühl, das als solches Ausdruck sucht. Da aber das eigentliche Gebiet tätigen Lebens, die Provinz des Willens, schon eingenommen ist, bleibt der Religion als ihr eigentliches Darstellungsgebiet, ihrem eigenen Charakter entsprechend, nur die symbolische, die Quasi-Gestaltung, die Kunst. „Alles darstellende Handeln ist ein Zusammengesetztes aus Kunstelementen. Aller Kultus sucht sich zur Kunst auszubilden" [1]. „Wie alles Wissen auf die Sprache, so lassen sich alle Aktionen des subjektiven Erkennens (und das ist die Religion) auf die Kunst reduzieren . . . Die höchste Tendenz der Kirche ist die Bildung eines Kunstschatzes, an welchem sich das Gefühl eines jeden bildet" [2]. Die Selbstdarstellung der Religion ist Kultus, und diese Darstellung selbst ist Kunst. Kunst ist das Auswendige der Religion, wie Religion das Inwendige der Kunst ist.

Damit ist der Kreis geschlossen, und der Beweis erbracht, daß es keine willkürliche Ausdehnung des Begriffes war, wenn wir Schleiermachers Religion als kultisch bezeichneten. Daß das Bild ein einheitliches ist, ist ebenso klar, wie das andere, daß es mit dem, was wir in der Bibel und bei den Reformatoren als Glauben und „höchste Tendenz der Kirche" kennen, allerdings so gut wie nichts gemein hat. Was hat das Feuer, das Jesus gekommen ist auf die Erde zu werfen, jener Glaube wo es heißt: schaffet euer Heil mit Furcht und Zittern, wo die Erkenntnis lebendig gegenwärtig ist, daß es schrecklich ist in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen, deren einziges gültiges «Zeichen» das Zeichen des Kreuzes, das häßliche, unästhetische, blutige verzerrte Bild des Gekreuzigten ist, bei der immer das verzweifelte „De profundis" mit dem trotzig-demütigen «Dennoch» zusammen ist — was hat die Glaubenswelt der Bibel und der Reformatoren zu schaffen mit der Religion, deren „höchste

als eigenartiges Geschehen, als besondere Funktion, gefaßt wird, statt, wie der Glaube, als Wissen um einen Sinn, um den alles Sinnvolle umschließenden begründenden und richtenden Sinn, die Gotteswahrheit. Man sehe nur noch einmal nach, was sich oben (Kap. 7) über den Zusammenhang zwischen religiösem Gefühl und sittlichem Ziel ergeben hat, um zu wissen, was »isolieren« und »psychologistisch« heißt.

[1] Christliche Sitte A. 86. [2] Ethik, § 290.

Tendenz die Bildung eines Kunstschatzes ist, an welchem sich das Gefühl eines jeden bildet“? Man denke an das Leben irgendeines großen Gottesmannes der Bibel oder der Reformationszeit und stelle daneben: das christliche Handeln „ist die Darstellung der Herrschaft des Geistes ohne Anstrengung. Das ist aber dasjenige, was wir anderweitig in sittlicher Hinsicht das Schöne oder das Anmutige zu nennen gewohnt sind“ [1].

Eine Religion, die mit der Kunst in dieser direkten, unzweideutigen Verwandtschaftsbeziehung steht, steht allerdings ganz am entgegengesetzten Pol eines Glaubens, der im Mann der Schmerzen, im Knecht Gottes, der nicht Gestalt noch Schöne hat, und der mit einem lauten Schrei am Verbrechergalgen starb, den Erlöser sieht.

Zu dieser Religion, die sich selbst genießt und genügt, gehört allerdings der heilige Bezirk, die eigene Provinz, das Besondere, die Unterscheidung des Sacrum und Profanum, die Aussonderung besonderer heiliger Tatsachen, Funktionen und Ereignisse. Ob dieses Besondere der äußere kultische Bezirk des Priesters, oder der innere Bezirk mystischer Erlebnisse des Heiligen sei, ist unwesentlich gegenüber dem, daß hier überall ein Menschlich-Gegebenes als das Göttliche angesprochen wird. Dadurch wird Gott als das, was einem Besonderen entspricht, entthront. Denn das Göttliche ist ja so nur noch Eins unter Anderem, Gott hat im Leben des Menschen «auch» ein Recht. Die Einheit des Lebens ist zerrissen, in Provinzen, Einflußsphären, Gebiete zerteilt. Schwebt aber doch darüber eine Einheit, so ist es nicht Gott, nicht der Gott, den der Glaube kennt, von dem diese Einheit kommt; nicht die Beziehung auf Gott, der Glaube, ist es, was diese höchste, unbedingt letzte, allem übergeordnete Einheit schafft. Gott, der Gott des Glaubens, ist nicht der Herr alles Lebens, sondern ein Unterregent, ein Provinzialkönig. Und sein Departement ist gerade nicht jenes, wo es wirklich ernst gilt, wo gekämpft wird auf Leben und Tod, von wo die großen Erdbeben, die großen Revolutionen, die Parolen der Welteroberung ausgehen, sondern jenes Gebiet neben dem Leben, irgendwo in einer verklärten Stille mystischer Seligkeit, der Seelenbildung, jene harmlosere Sphäre, wo die Kunst zu Hause ist, der schöne Schein, das Anmutige, die ruhige beschauliche Innerlichkeit,

[1] Christliche Sitte 604.

und wo die Virtuosen der Religion sich «darzustellen» lieben, die Region jedenfalls, wo nichts zu verspüren ist von jenem Ernst, der weiß: „fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, fürchtet euch aber vor dem, der Leib und Seele verderben kann in der Hölle"; jene Region, wo der werdende Virtuose der Religion sich der zunehmenden Leichtigkeit im Hervortreten der frommen Erregungen freut, nicht aber die, wo es heißt: „freuet euch aber darüber, daß eure Namen im Himmel geschrieben sind." Der Gott dieser Frömmigkeit ist ein bloßer Religionsgott, nicht aber der Schöpfer Himmels und der Erde, nicht der, der erlöst aus den Banden der Hölle und des Todes.

Selbstverständlich will Schleiermacher «eigentlich» diese Konsequenzen nicht. Aber die Kategorien zwingen ihn wie ein magischer Kreis, den er selbst gezogen. Die psychologische Fassung des Glaubens, das fatale Programm der «eigenen Provinz», treibt ihn unaufhaltsam zu Folgerungen, vor denen er selbst zurückschreckt, und denen er dann auf alle mögliche Weise auszuweichen sucht. „Wer den ersten Knopf verfehlt, kommt mit dem Zuknöpfen nicht zu Rande" (Goethe). Das nachträgliche Ausbessern und Konsequenzen-Abbiegen ist ein ebenso mühseliges und unfruchtbares Geschäft, wie das Flicken an einer komplizierten geometrischen Konstruktion, wo der Fehler im Anfang gemacht wurde. Wollte Schleiermacher diese Konsequenzen e r n s t l i c h nicht, so mußte er sein ganzes System von Grund auf neu errichten. Das wollte er aber noch weniger und so zog er die Konsequenzen bis zu einem gewissen — allerdings recht weit hinausgeschobenen — Punkte, wovon uns der dritte Teil dieser Arbeit unterrichten soll.

Es ist das Wesen des Gefühls, daß es nicht über sich hinausweist auf ein anderes als es selbst. Ist von da aus das Fehlen der selbstkritischen Besinnung in der Religion verständlich und notwendig, so auch noch ein anderes: das F e h l e n d e r H o f f n u n g. Die Religion, die dem Schleiermacherschen Begriff entspricht, streckt sich nicht aus nach einem Ziel. Wie sollte sie von einem solchen wissen? Und wie sollte sie sich nach einem solchen sehnen? Sie ruht in sich selbst, sie h a t ja Gott, und wenn wir auch zugestehen wollten, daß „in den Augenblicken, wo das fromme Selbstbewußtsein zustande kommt, wir diejenigen, wo es fehlte, für unvollkommene" erkennen [1], so

[1] s. o. S. 157.

ist doch der Maßstab immer ein Erlebtes, nie ein Jenseits des Erlebten. In dieser Religion besitzt man Gott, man hofft nicht auf ihn; man erlebt Erlösung, aber man glaubt nicht an eine Erlösung, die mehr wäre als das religiöse Bewußtsein selbst. Man ist zufrieden mit der „Leichtigkeit" und „Virtuosität", mit der sich das fromme Gefühl mit anderen Funktionen des Bewußtseins verbindet, aber man sehnt sich nicht nach der neuen Schöpfung, schaut nicht aus nach der neuen Welt. Der Subjektivismus dieser Religion erlaubt keinen kritischen Blick über das Weltganze und keine Hoffnung, die jenseits des jetzt Erlebbaren läge. Alles was jenseits des im religiösen Gefühl selbst Gegeben liegt, das liegt auch — wie wir noch im einzelnen nachweisen werden — notwendigerweise außerhalb des Bereichs solcher Frömmigkeit. Wie man hier nicht a n Gott glaubt — weil man ihn h a t —, so wäre es hier auch sinnlos, auf ihn oder von ihm etwas zu hoffen, da man ja den gegenwärtigen Gottesbesitz als Erlösung genießt.

Und nun ist es an der Zeit, den tiefsten Grund für diese Eigenart der Religion des Gefühls anzugeben und zugleich damit den Abgrund zu zeigen, durch den sie vom christlichen Glauben getrennt ist. Diese Religion ist ein V e r h ä l t n i s d e s M e n s c h e n z u s e i n e m e i g e n e n S e e l e n g r u n d , n i c h t a b e r e i n V e r h ä l t n i s d e s M e n s c h e n z u d e m s i c h i h m o f f e n b a r e n d e n , i h n a n r e d e n d e n G o t t. Diese Religion ist letztlich Selbstbeziehung; christlicher Glaube aber ist Beziehung auf das von außerhalb des Selbst kommende Wort Gottes. Die Religion des Gefühls ist ein «Wissen» um das eigene Innerste, der Glaube aber ist ein Wissen um den sein Geheimnis in seinem Wort erschließenden, sich selbst den von ihm Getrennten mitteilenden Gott. Die Gefühlsreligion ist das Innewerden und bewußte Erleben des immer schon vorhandenen, aber nicht immer bewußten eigenen Seelengrundes, der zugleich der Weltgrund sein soll; biblische Religion aber ist: der Glaube an das Wort Gottes.

Alle Immanenzreligion und ihr entsprechende Religionsphilosophie findet Gott im Menschen selbst und sieht darum die Erlösung in der Verinnerlichung, im bewußtmachenden Heraufholen dessen, was in der unbewußten Tiefe schlummert. Sie ist darum Glaube an den Gott in uns, also G o t t e s b e w u ß t s e i n a l s t i e f s t e s S e l b s t b e w u ß t s e i n , das

Zu-Gott-Kommen als ein Zu-sich-selbst-Kommen des Menschen. Sie glaubt darum an die ungebrochene Kontinuität zwischen Gott und dem Menschen. Mag auch dieses Zu-sich-selbst-Kommen, diese Bewegung der Verinnerlichung eine mühsame sein, so liegt doch die Garantie ihres Zum-Ziel-Kommens im Menschen selbst. Es gibt wohl relative Unterschiede zwischen den verschiedenen Formen dieser Immanenzreligion, die bedingt sind durch die Länge und Schwierigkeit des Weges, den man zwischen dem unmittelbaren Ausgangspunkt und dem religiösen Ziel liegen sieht. Aber der Weg ist vorhanden, die Kontinuität ist ungebrochen.

Unter den Spielarten dieser Immanenzreligion ist die von Schleiermacher geschilderte diejenige, wo der Weg der direkteste ist, ja wo es im Grunde gar keinen Weg braucht. Denn das Gefühl legt keinen Weg zurück, darum weil es keine Bewegung, keine Richtung auf etwas hin kennt. Das Gefühl ist das Unmittelbare. Es ist, so sahen wir, in ihm kein Transzendieren, kein Aus-sich-Herausgehen. Es ist, wie es „gesetzt ist". Aber so beträchtlich auch der Unterschied sein mag zwischen diesem selbstverständlichen, naturhaftgegebenen Gottesbewußtsein und der arbeitsreichen Selbstbesinnung, die bei Hegel, oder der energischen Selbstaufraffung, die bei Fichte als notwendig gesetzt ist, um zum Ziel zu kommen: grundsätzlich stehen sie alle im gleichen Abstand vom christlichen Glauben. Denn, so lang und schwierig auch der Weg sein mag, so viele Hindernisse auch durch die dialektische Selbstbesinnung des Geistes zu beseitigen sein mögen, oder so viel sittliche Spannkraft auch der Wille aufzuwenden haben mag, um in sein Eigenstes zu kommen: sie kommen in ihr Eigenstes, weil es eben das ihre ist; die Hindernisse werden weggeräumt, das Ziel wird erreicht; durch den siebenfachen Tod ringt sich die Seele — in der Mystik — zu ihrem Grund zurück; man gelangt in den Besitz des Lebensgeheimnisses, die Schranke zwischen Gott und Mensch wird zuletzt niedergelegt. Das ist's, was vom christlichen Glauben aus nur als Hybris, als Frevel bezeichnet werden kann, mag es auch frommer Frevel sein.

Diese Aufhebung der Schranke, die in aller Immanenzlehre und Mystik schließlich doch die Hauptsache ist, diese zuletzt doch gewagte Grenzüberschreitung und Ineinssetzung war es, was den prophetischen Zorn der Reformatoren erregte, ob

ihnen diese Hybris in der Werklehre Roms, in der Freiheitslehre der Humanisten oder in der Mystik der Schwarmgeister begegnete. Es war dieser von Ehrfurchtlosigkeit und Uebermut eingegebene Irrwahn, daß doch wenigstens das Innerste in uns nicht verdorben sei, daß doch irgendwo zuinnerst noch Gott wohne, daß es doch einen Punkt, o nein, viel mehr als einen Punkt, ein Erleben, ein seelisches Geschehen gebe, wo Gott Mensch und Mensch Gott, wo der Schöpfer Kreatur und die Kreatur Schöpfer sei, wo unser Sosein mit dem göttlichen Sein zusammenfalle, ein Stück menschlichen Lebens, das nicht der Vergebung und Erlösung bedürfe, sondern bereits erlöst s e i. Gerade diese Mystik, die Psychologisierung dessen, was der Geist m e i n t, aber nicht hat, worauf er zwar bezogen ist, aber was er nicht ist, die Verwandlung dieses Hinzielens, Hinschauens, Hinhörens in ein Besitzen und Genießen, gerade das also, worin Schleiermacher weit über alle andren Immanenzphilosophen hinausging bis zu der nicht mehr überbietbaren mystischen Anschauung, Gott sei als Z u s t a n d in uns g e s e t z t, — gerade diese Irrlehre war das reformatorische Kampfobjekt. Darum steht für sie der Glaube, das sola fide, im Mittelpunkt. Denn Gott glauben ist das Gegenteil von jenem Gott erleben [1]. Gott glauben heißt: T r o t z d e m die absolute Trennung besteht zwischen Gott und Mensch, die durch nichts aufgehoben, ja auch nur als aufgehoben vorgestellt, geschweige als aufgehoben erfahren werden kann; t r o t z d e m k e i n Weg vom Menschen zu Gott führt, trotzdem kein Pünktlein in der Seele ist, wo der Mensch nicht von Gott fern, abgefallen wäre — am allerwenigsten im Innersten des Herzens —; t r o t z d e m es keine Erfahrung gibt, auch nicht die seligste, die als menschliche zugleich göttlich wäre —, trotzdem sind wir, so wie wir sind, mit Gott geeint, weil Gott es so will. Und wir wissen es (trotzdem es gegen alle Erfahrung geht), weil G o t t e s s o s a g t. Darum und n u r darum. G e g e n a l l e E r f a h r u n g steht unser Glaube, gerade so, wie er gegen Tod und Teufel steht.

[1] Sofern „erleben" im schlichten, alltäglichen Sinn von „widerfahren", oder „erfahren" gemeint ist, ist auch die Offenbarung und der Glaube ein Erleben, aber eben: Das „Erleben" des v o n a u ß e n kommenden W o r t e s, das n u r i m G l a u b e n erfaßt werden kann und das g e g e n alle Erfahrung, auch gegen alle innere Erfahrung Gottes Verheißung und Zusage geltend macht.

Gegen alle Ergebnisse der Selbstschau, die, wenn diese ehrlich genug vorgenommen wird, immer fatal aussehen. Gegen alles Erleben, das als unser Erleben immer und in jedem Punkt auch mit der ganzen Gebrechlichkeit und Gottlosigkeit unserer Existenz behaftet ist, gegen alles nicht nur, was wir selbst denken, sondern auch, was wir selber wollen oder selbst fühlen können. Darum kann Gott nur geglaubt werden, und ist dies Glauben ein unerhört kühnes, ja, vom Standpunkt der Erfahrung aus, wahnwitziges Unternehmen. Das ist das klare Zeugnis der Reformation.

Darum, weil das Wort gegen alles andere steht, heißt es verbum solum habemus. Es allein ist die pièce de résistance, das Widerlager, von dem aus alles, was Erfahrung und Erkenntnis heißt, abgestoßen werden kann. Von diesem Objektiven aus, das — wahrhaftig noch in ganz anderem Maße, als was wir sonst objektiv nennen — uns gegenüber steht, muß also angefangen werden. Darum beginnt die Institutio Calvins mit der „Erkenntnis Gottes" und heißt es: Der Glaube ist die Erkenntnis davon, was Gott mit uns will, die aus seinem Wort geschöpft wird. An diesem im strengsten Sinn objektiven Verhältnis hängt alles: daß hier nichts, auch nicht eine Spur von menschlicher Subjektivität eingemischt werde, darüber ist mit Argusaugen zu wachen. Natürlich muß auch vom Subjekt gesprochen werden, aber dann so, daß von ihm nichts übrig bleibt, als die Bezogenheit auf das Objekt, so also, wie es Zwingli in seinem Kommentar De vera Religione zur Einleitung so scharf ausdrückt: Religio fines duos complecitur, alterum: in quem tendit religio, alterum: qui religione tendit in alterum[1]. Das ist als das Wesen des Glaubens zu verstehen: Er ist Wille oder Erkenntnis oder Erwartung (Hoffnung), die am Wort Gottes hängt" (Luther)[2]. Kommen psychologische Bestimmungen in Betracht (und wir können ohne solche ja nicht auskommen), dann eben jene, welche den hinausweisenden, den objektiven Charakter am deutlichsten an sich tragen: Wille, Erkenntnis, Erwartung, weil sie allein „am Wort Gottes hangen". Aber dieses Psychologische ist eben gerade nicht das, worauf es ankommt. Nicht auf dieses — immer Re-

[1] Werke III S. 640.

[2] Nach Opp. exeg. lat. XIX, S. 199. Die Zitate sind durchweg der ersten Auflage der EA. entnommen.

lative und darum auch relativ Verschiedene — kommt es an (nicht auf jenes „was in seinem Steigen und Fallen das Maß ist"!), sondern einzig und allein auf den Inhalt, die objektive Sinnbestimmtheit, nicht die funktionelle Beschaffenheit des Glaubens. „Denn der Schächer am Kreuz hat ebensowohl Jesum Christum und auch ebensoviel an ihm durch seinen Glauben als St. Petrus, Paulus, Abraham und die Mutter Gottes und alle Heiligen, ob er gleich nicht so einen starken Glauben hatte. Laß nun die Gaben ungleich sein, so ist doch des Glaubens Gut gleich" (Luther)[1]. „Also auch alle Christen, die sein stark oder schwach im Glauben, gebrechlich oder vollkommen, hat doch einer so viel als der andere an Christo und seiner Christenheit, denn ein jeder hat Christum ganz zu eigen"[2]. „Kann ich's nicht genug glauben, so will ich es doch nicht lassen erlogen sein, noch nein dazu sagen . . ., sondern täglich daran buchstaben, bis daß ich solch Vater Unser und diese Predigt Christi lerne nachsprechen, ich mache es so gut oder böse, als ich kann, Gott gebe, es sei gestammelt und gestottert oder gelallet, daß ich's nur etwa zuwege bringe"[3].

Denn — so heißt die scharfe Absage an allen Psychologismus —: Nulla [est] in corde meo qualitas quae fides vel caritas vocetur, sed in loco eorum pono ipsum Christum et dico: haec est justitia mea, ipse est qualitas . . . ut omnia in ipso habeam"[4]; der Glaube ist keine Qualität — kein Zustand! — im Herzen, sondern an die Stelle (dieser subjektiven Größen) setze ich Christus und sage: er ist meine Gerechtigkeit . . . Oder, einfacher ausgedrückt: „Der Glaube hält sich an die Dinge, die er nicht sieht, fühlt, noch empfindet, weder in Leib, noch in Seele; sondern, wie er eine gute Vermutung hat zu Gott, ergibt er sich darein und erwäget sich darauf, und kommt ihm das Fühlen und Empfinden ungesucht und unbegehrt eben in und durch solch Vermuten oder Glauben." „Wo ist die Kundschaft, Wissenschaft oder Sicherheit von seiner Güte? Der ist keines hier. Was ist denn hier? Ein frei Ergeben und fröhlich Wagen auf seine unempfindige, unversuchte, unerkannte Güte . . . Woher hatten sie aber Erkenntnis seiner Güte, denn

[1] EA. 8, S. 13. [2] EA. 8, S. 17. [3] EA. 11, S. 214.
[4] Corp. Ref. II, S. 503, zit. Heim.

sie mußten ja vorhin davon wissen (wie unerfahren und unempfunden sie immer sein soll)? Ohn Zweifel aus dem Geschrei und Wort, daß sie viel Gutes von ihm gehöret, aber doch noch nie empfunden; denn Gottes Güte muß durchs Wort verkündiget und also auf sie unversucht und unempfunden gebaut werden“ [1].

„Das haben wir (die da glauben) nicht in Händen, wir fühlen und greifen es nicht; aber es ist im Wort verheißen und wir glauben's.“ „Denn das ist des Glaubens sonderliche Art, daß er damit umgeht und das glaubt, das noch nicht vorhanden ist. Denn was vorhanden ist, darf man nicht glauben, man fühlet's und siehet's“ [2]. „Vergebung der Sünden, ewiges Leben haben und empfinden wir nicht, . . . du empfindest dich gar nicht anders, du hast das alte Fleisch und Blut wie (zu)vor. Daran ärgere dich nicht, sondern halte fest an dem Wort, das dir Vergebung und ewiges Leben zusagt . . . Hie haben wir's nur im Wort und Glauben; aber dort in der Tat und Erfahrung“ [3]. Denn „der neue Mensch“, um den es sich im Glauben handelt, „ist in Christo durch den Glauben verborgen und zugedecket bis an den jüngsten Tag“ [4]. Und abschließend, in kontradiktorischem Gegensatz zu allem Subjektivismus, sagt es Calvin: Ea quae per fidem intelligimus, a nobis tamen abesse et aspectum nostrum latere [sc.: scimus], d. h.: was wir im Glauben erfassen, das ist uns dennoch fern [5].

Reformatorischer Glaube ist das Hangen am Anderen-als-ich, Beziehung auf das „fremde“, „äußere“, nicht aus mir kommende, sondern rein nur an mich kommende Wort, das mir gegeben ist im Wunder der Offenbarung in Jesus Christus. In bezug aber auf das, was im Menschen selbst ist, ist dieser Glaube der höchste Ernst der Kritik, des Gerichts, Erkenntnis von der Relativität alles Menschlichen, von der Hoffnungslosigkeit aller menschlichen Funktionen, und er ist diese Erkenntnis, er hat diese Kraft der Abstoßung, weil er die Erkenntnis Gottes, der sola gratia, ist. Darum ist er funktionell noch viel weniger zu fassen, als sonst etwas Geistiges, Sinnmeinendes. Denn er ist auch die Krisis und Begründung alles (anderen) Sinnmeinens, er ist die absolute Krisis, wie die absolute Begründung, da er Gott

[1] EA. 14, S. 43. [2] EA. 5, S. 210, 209. [3] EA. 5, S. 215.
[4] EA. 9, S. 48. [5] Inst. III, II, 14.

selbst meint, und in ihm — in ihm allein! — Gott selbst sein Wort redet, das identisch ist mit dem Wort der Schrift. Sein Wesen ist eben dies, daß er auf etwas zielt, was er selbst nicht ist. Er ist darum vor allem auch die Krisis aller Religion, das Nicht-sich-selbst-Genügen der Religion, der Gegensatz zum Religionismus, der Erlösung mit Religion identifiziert. Der Gläubige tut am allermeisten für seine Religion Buße, er tut Buße für sein (immer unbußfertiges) Bußetun. Sein Glaube ist immer: Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben! Er hebt sich selbst auf, weil er sich von Gott aufgehoben weiß. Er leidet an nichts so sehr, wie an seinen „christlich frommen Gemütszuständen". Er meint nicht, die Religion s e i die Erlösung, sondern seine Religion ist der Ruf aus der Tiefe n a c h Erlösung. Er h a t nicht Erlösung, sondern er g l a u b t an sie, weil sie verheißen ist. Er hängt nicht am (innerlich, psychologisch) Gegebenen, sondern am Nichtgegebenen, am Wort von jenseits, das ja nur sofern es nicht Wort v o n ihm, sondern Wort a n ihn ist, erlösendes Wort ist. Er glaubt über seinen Glauben hinaus, an Gott selbst, der im richtenden und vergebenden Wort ihn anredet und ihm gibt, was er nicht hat: Das ewige Erbe.

So ist der evangelische Glaube in allen Punkten, wo wir die beiden miteinander verglichen haben, der Gegensatz dessen, was Schleiermacher christliche Frömmigkeit nennt: er ist nicht immanenter Eigenbesitz und Wesensgrund der Seele, sondern Empfang des fremden Wortes, er ist kritische Aufhebung alles Religionismus, die Krisis aller Religion und Frömmigkeit so gut wie aller menschlichen Sittlichkeit, er ist nicht Gotterlebnis, Besitz und Genuß, sondern das Trotzen auf Grund der göttlichen Verheißung und Zusage, er ist nicht das innerliche Zusichselbstkommen und Selbstbewußtsein, sondern im Gegenteil, das von sich Wegschauen auf das Andere, vielmehr auf den Anderen, in dem allein — extra nos et aliena nobis, — die Freudigkeit und Gewißheit des ans Zielkommens begründet ist.

Gewiß hat auch das Wort Gottes in Christus seine Subjektivität, die ihm entspricht und durch die es „unser" wird; aber dieses Subjekt ist kein psychologisch wahrnehmbares — so gewiß es auch ins Psychologische seine Wellen wirft, die empirisch wahrnehmbar sind —; denn dieses geltende, wahre Subjekt ist selbst Gegenstand des Glaubens und nur im Glauben nicht

durch Innenschau zu erkennen: Gott selbst, sofern er in uns spricht, der heilige Geist. Aber dieser heilige Geist spricht nur dort und ist nur dort, wo der Mensch aller Heilsvergewisserung durch Selbstschau absagt und sich allein wirft auf das Wort, das ihm von außen zukommt, im Wort der Schrift und Predigt.

Darum verbietet diese Subjektivität jegliche psychologische Annäherung und wer von der psychologischen Erforschung des Glaubens aus die Theologie aufbauen möchte, müßte mit dem Glauben alles verfehlen. Gerade weil „Gott und der Glaube zu Hauf" gehören, ist hier jeder theologische Subjektivismus ausgeschlossen. Denn vom Glauben kann man nichts aussagen als daß er das gehorsame Hören des Wortes sei.

III. Teil

GESCHICHTE UND ENDGESCHICHTE.

9. Kapitel

DER GESCHICHTLICHE JESUS UND DER JESUS CHRISTUS DES GLAUBENS.

Zwei Kategorien beherrschen das Geistesleben des letzten Jahrhunderts: Erlebnis und Geschichte. Der Glaube, umgestaltet zum religiösen Erlebnis, das ist der neue Religionsbegriff, der bisher Gegenstand unserer Untersuchung war. Den Schlüssel zu seiner Deutung gab uns der Begriff: Subjektivismus. Alles Geistige unter dem Gesichtspunkt des seelischen Erlebens anzuschauen, alle geistigen Inhalte gegenüber der Intensität seelischer Spannungen, individueller Originalität, ursprünglicher Innerlichkeit als ein Sekundäres zurückzustellen, das Geistesleben am Maßstab der Genialität zu messen, Kultus des Genies auf allen Gebieten, das ist der eine Grundzug unseres Zeitalters.

Es ist wenig einsichtig, den Historismus dazu in Gegensatz zu stellen. Ist doch auch er aus demselben Stamm der Romantik herausgewachsen. Das Individuelle steht bei beiden Betrachtungsweisen im Mittelpunkt des Blickfeldes. Entwicklung, Entfaltung eigentümlicher Kraft ist das Wesen des Genies sowohl, als das vorzüglichste Interesse des Geschichtsbetrachters. Der Dynamis innerlichen Geschehens nachzuspüren ist hier wie dort die Leidenschaft. Darum ist die Romantik, wie die Mutter des Geniekultus, so auch die Mutter des modernen Geschichtsinteresses. Aus denselben Kreisen, von denen der ästhetische Pantheismus und die Gefühlsmystik gepflegt wurde, gingen die wichtigsten Anregungen — nicht zur Geschichtsforschung, das geht uns hier nichts an, aber — zu jenem geschichtlichen Denken aus, hinter dem die Idee einer sich entwickelnden Welt- oder Menschheitsseele steht. An diesen, nicht an den naturwissenschaftlichen Evolutionismus ist inskünftig gedacht, wo von

Historismus schlechthin, oder genauer vom romantischen Historismus die Rede ist. Die ganze Menschheitsgeschichte als einen einzigen faszinierenden Seelenroman, als einen kosmisch angelegten «Wilhelm Meister» zu betrachten und zu genießen; immer aus dem Plan des Ganzen das Einzelne zu begreifen, ohne doch dem Einzelnen in seiner notwendigen Eigentümlichkeit Gewalt anzutun: Das war die Idee einer Weltgeschichte, die im Romantikerkreis in Jena und Berlin die Gemüter beherrschte und mit Begeisterung erfüllte, und durch die jenen Menschen geschichtliche Betrachtung zu einer Art Gottesdienst wurde. Menschheitsgeschichte war für sie ein festlich-feierliches Wort, ja ein heiliges Wort, und der junge Schleiermacher redete seinen Gesinnungsgenossen sicher aus dem Herzen, wenn er die Anschauung dieses „Genius der Menschheit", oder der Geschichte, Religion nannte.

Dieser gärende Most romantischer Begeisterung ist dann später ein milder Wein geworden; die Hochspannung wurde auf nüchternere Gebrauchsspannung transformiert, und so war es möglich, daß dieses geschichtliche Denken sich leicht mit jenem anderen vereinigen konnte, das von der Naturwissenschaft herkommend, durch den kausalen Entwicklungsprozeß das Sosein der Dinge glaubte erklären zu können. Aber die romantische Idee erwies sich bis heute als die stärkere. Stammt doch auch aus ihr das geschichtliche Interesse und die Begeisterung für die Geschichte. Der Historismus der Gegenwart ist die durch den naturwissenschaftlichen Entwicklungsgedanken temperierte romantische Geschichtsauffassung.

Es ist aber die Eigentümlichkeit des Geschichtlichen, daß es den, der sich ernstlich mit ihm einläßt, vor Rätsel und Geheimnisse führt, denen keine Theorie, vor allem nicht die Theorie von der geschichtlichen Kontinuität, gewachsen zu sein scheint. Es kann gerade der, der sich ernsthaft mit Geschichte beschäftigt, sich kaum dem Eindruck verschließen, daß es ein Jenseits der Geschichte geben müsse, das sich in der Geschichte durch seltsame Abbiegungen vom Normalkurs, durch jähe Unterbrüche und Uebersteigerungen als verborgene störende Macht ankündige, zwar ebensosehr verhüllt als offenbart, aber jedenfalls als Mahnung, den geschichtlichen Boden selbst als keinen festen, sondern einen in hohem Grade vulkanischen anzusehen.

Es ist darum nicht so außerordentlich, daß Schleiermacher,

der wie kaum ein zweiter Denker des deutschen Idealismus überall die Kontinuität suchte, gerade von der Geschichte her in seinem sonst so zielsicheren Denken gestört und mit sich selber in Widerspruch gesetzt wurde. Es wird immer ein reizvolles Problem für den Historiker und Biographen sein, dem Auftauchen und Verlauf der Störung nachzugehen, die sich bei Schleiermacher an den Namen Jesus von Nazareth knüpfte. Diese Aufgabe liegt außer unserer Kompetenz. Wir müssen uns hier mit der Erinnerung begnügen, daß Schleiermacher außerdem, daß er mystischer Romantiker und Identitätsphilosoph war, sich auch als Christusgläubigen bekannte und dies ohne allen Zweifel — wenn auch in einem schwer zu bestimmenden Sinne — war, wobei wir gewiß nicht umhin können, seiner Herrnhutischen Jugend zu gedenken. Es läge nahe, nach allem, was wir bis jetzt über die Gegensätzlichkeit seines und des christlichen Denkens erkannt haben, das Verhältnis zwischen seinem theologisch-philosophischen System und seinem Christusglauben dahin zu formulieren, daß er als Denker Identitätsphilosoph und Romantiker war, aber in seinem persönlichen Leben ein Christusgläubiger. Aber das wäre offenbar auf beiden Seiten zu wenig gesagt. Denn gewiß sind seine «Reden» in jedem Sinn des Wortes ein persönliches Zeugnis, und muß also ihre romantische Mystik auch ein wesentlicher Teil seines ganz persönlichsten Lebens gewesen sein; und anderseits ist auch sein Christusglaube auf sein theoretisches Schaffen nicht ohne deutliche Einwirkung geblieben.

Wie immer der künftige Schleiermacher-Biograph dieses Rätsel lösen möge, wir haben es nur mit diesem zweiten zu tun, mit jener Störung, die sein Christusglaube in seinem theologischen (eventuell auch philosophischen) Denken, sagen wir kurz in seiner Lehre, bewirkte. Nachdem im 6. Kapitel (III) gezeigt worden, wie von seiner Beziehung zu Christus her sein Religionsbegriff gelegentlich — nicht umgebildet, sondern teilweise einfach durch einen entgegengesetzten ersetzt worden ist, gilt es nun hier die Behauptung zu erhärten, daß, trotzdem Christus den Mittelpunkt seiner Glaubenslehre bildet, und alles von ihm beherrscht zu werden scheint, Christus doch nicht mehr als Störung, die Ursache einer leichten Deformation seines theologischen Lehrsystems sei. Um mich zur Verdeutlichung eines geologischen Bildes zu bedienen: Wenn wir die maß-

gebenden, grundlegenden Gedankenmassen unseres Theologen und Philosophen als eine bestimmte Gestaltung der Erdoberfläche betrachten, so käme seinem Christusglauben die Bedeutung einer vertikal dazu aus dem Innern der Erde gegen die horizontalen Schichten drückenden Eruptivmasse zu, die jene Schichten hebt und überstülpt und in mannigfacher Weise in Unordnung bringt, ohne daß sie selbst mehr als vereinzelt, da und dort einmal, an die Oberfläche käme, sondern von jenen Schichten, auch wo sie sie ganz neu gestaltet hat, überdeckt bleibt. Ohne Bild gesprochen: So sehr es auch Jesus Christus ist, dessen Kraft hier «störend», ja fast durchbrechend in Schleiermachers Theologie wirksam ist, so ist doch der Jesus Christus, von dem Schleiermacher redet, nimmermehr der Christus des biblisch reformatorischen Glaubens, sondern ein Schleiermacherischer, d. h. ein durch jenen romantischen Religionsbegriff vollständig, bis zur Unkenntlichkeit, veränderter Christus. Immerhin erfordert die geschichtliche Gerechtigkeit, daß wir es deutlich aussprechen: Der Einfluß, den Schleiermacher im 19. Jahrhundert ausgeübt hat, ist vielleicht ebensosehr wie auf seine neue Religionsauffassung darauf zurückzuführen, daß er, der einzige große Theologe des Jahrhunderts, sich offen zu Jesus Christus bekannte und den Versuch machte, die ganze Glaubenslehre unter dem Gesichtspunkt der Erlösung durch Christus zu gestalten. Nur so konnte er der „Kirchenvater des 19. Jahrhunderts" werden, nur so ist die große Anhänglichkeit und Dankbarkeit zu begreifen, die ihm von seiten der sog. positiven Theologie vielfach entgegengebracht worden ist.

Unser Bild würde sich auch insofern rechtfertigen lassen, als es tatsächlich «Untergrundkräfte» waren, die jene Störung verursachten, nicht nur in dem tieferen transzendentalen Sinn des Gegensatzes von historischer Relativität und ewiger Wahrheit, sondern auch in dem gewöhnlicheren, psychologischen Sinn, daß es sich hier großenteils um Unbewußtes handelt. Es gab eine Zeit, wo Schleiermacher seinem eigenen Bekenntnis nach mit dem Christusglauben seiner Kindheit und frommen Umgebung völlig zerfallen war, und zwar liegt diese Zeit nicht sehr weit vor der Abfassung der «Reden». Aber auch in den «Reden» selbst ist von jener Störung noch wenig zu merken. Wir brauchen hier nur an das früher (s. o. S. 122) über den romantischen Offenbarungsbegriff Gesagte zu erinnern. Gewiß wird mit

größter Verehrung von Christus gesprochen, aber unmißverständlich nur als von einem unter anderen, von einem der hervorragenden religiösen „Genies" oder „Heroen der Religion". Wir haben hier keinen Anlaß, uns mit dem allmählichen Werden einer neuen Auffassung [1] zu beschäftigen, sondern wenden uns dem maßgebenden Hauptwerk zu, in dem er den Ertrag einer mehr als dreißigjährigen Denkarbeit systematisch, mit größter Ausführlichkeit, ohne von irgendeiner Seite gehemmt zu sein, und ausdrücklich im Zusammenhang mit der geltenden christlichen Lehre, vortrug, und wo wir deshalb sein letztes und maßgebendes Wort in dieser Sache erwarten können.

Es war allerdings eine revolutionäre Tat, als Schleiermacher, selbst ein Sohn der Aufklärung, in die christuslos-rationalistische Theologie hinein die These warf, das Christentum unterscheide sich von allen anderen Glaubensweisen dadurch, „daß alles in derselben bezogen wird auf die durch Jesus Christus von Nazareth vollbrachte Erlösung" [2]. „Es gibt keine andere Art, an der christlichen Gemeinschaft Anteil zu erhalten, als durch den Glauben an Jesus als den Erlöser." „Man sollte meinen" — bemerkt dazu ein theologischer Historiker —, „es verstehe sich das von selbst . . . Aber damals, wo man rationalistischerseits Jesum zumeist zu einem gottgesandten Lehrer herabgesetzt hatte, der einige religiöse Wahrheiten und insbesondere eine reinere Gotteslehre der Menschheit gebracht habe, standen die Dinge anders" [3]. So sehr auch Schleiermacher, wie zu zeigen sein wird, verhindert war, diese Erkenntnis wirklich in seinem System zur Geltung zu bringen, so war es doch „von nicht geringer Bedeutung, daß Christus überhaupt" — wenigstens programmatisch — „wieder in den Mittelpunkt des christlichen Glaubens gestellt wurde" [4].

Aber die Frage ist nun die, ob hinter dem Programm „Glaube an Jesum als den Erlöser" das steht, was die Worte zu besagen scheinen. Um diese Frage zu entscheiden, kommt es weniger darauf an, die einzelnen dogmatischen Aeußerungen über die Person und das Werk Christi zu untersuchen, als darauf, die Kategorie zu finden, unter die alles gestellt ist. Denn diese ist

[1] Dazu siehe die sorgfältige Studie von Bleek, Die Grundlagen der Christologie Schleiermachers, 1898. [2] Gll § 11.
[3] Frank, Geschichte der neueren Theologie, S. 96.
[4] Ebenda, S. 97.

es, die, wie überall so auch hier, über Sinn und Bedeutung entscheidet. Wie wird sich, so fragen wir — falls wir uns nicht der Illusion hingeben, es könnte Schleiermacher mit einem Male den neuen Religionsbegriff vergessen haben — mit jenem romantisch-psychologistischen Religions- oder „Glaubens"begriff der objektive Inhalt: Christus verbinden lassen, ohne daß die Unmöglichkeit einer Verbindung, die wir nachgewiesen haben, gar zu deutlich hervortritt? Die Resultate des letzten Kapitels geben uns die Mittel an die Hand, um zu verstehen, wie Schleiermacher sich mit einiger Eleganz aus der bedenklichen Situation ziehen konnte.

Der psychologistische Subjektivismus, d. h. jener Subjektivismus zweiter Potenz, ist die Verdinglichung eines Nichtgegebenen zum Gegebenen, die Auffassung eines Bezogenseins als zeitlich-psychischer Funktion, also die Unterordnung des geistigen Verhältnisses: Wahrheit — Erkenntnis unter die Kategorie Ursache — Wirkung. Wir werden demnach von vornherein erwarten dürfen, daß Schleiermacher versuchen muß, auch das Objekt des Glaubens, Christus, unter diese Kategorie zu bringen. Wie als Glaube ein zeitlich-psychologischer Vorgang ins Auge gefaßt wurde, so wird nun auch Christus als Ursache dieses Prozesses, als Kraft, die diesen Ablauf bewirkt, aufgefaßt werden müssen. Der psychologische Verlauf wird also zu einem überindividuellen, zu einem geschichtlichen Verlauf erweitert werden.

Das entspricht genau dem Tatbestand, der in Schleiermachers Glaubenslehre vorliegt. Das Schema, unter dem hier «Christus» eingeführt wird, ist das der geschichtlichen Kraft, des Elan vital, oder, mit Schleiermachers eigenem Wort, des «Impulses»[1]. Es ist mit Christus eine neue Kraft in die geschichtliche Welt eingetreten, ein Stoß sozusagen, von einer bestimmten Intensität und Richtung, und dadurch ist eine geschichtliche Strömung entstanden, von der nun der Einzelne ergriffen werden, ein gewisses Kraftfeld, in dessen Bereich er hineingeraten kann. Dieses Kraftfeld bezeichnet unser Dogmatiker mit dem sehr gut gewählten Namen: Gesamtleben. Die lapidare Formulierung dieser ganz neuen Auffassung heißt[2]: „Wir sind uns aller im christlichen Leben vorkommenden Annäherungen an den Zustand der Seligkeit bewußt als begründet in einem göttlich

[1] Gll § 88, 3. [2] Gll § 87.

gewirkten Gesamtleben, welches dem Gesamtleben der Sünde und der darin entwickelten Unseligkeit entgegenwirkt." Dem «Glauben» als zeitlichem Prozeß entspricht also genau die zeitliche Kraft als seine Ursache. Dem psychologischen «Glauben» entspricht der historische «Christus». Christus ist die erste Ursache, das *πρωτον κινουν* eines Realprozesses. Er ist ganz in den geschichtlichen Verlauf hineingestellt, er ist ebenso restlos historisiert, wie der Glaube psychologisiert wurde. An die Stelle einer geistigen Beziehung a u f Christus — die in der biblisch-reformatorischen Anschauung den Glaubensakt und die Bedeutung Christi in Einem umschreibt — tritt das rein dynamisch-kausale Bild: Ursache — Wirkung, Stoß — Mitgerissenwerden, Druck — Eindruck, und immer ist an die (prinzipielle) Meßbarkeit der vorhandenen Wirkung gedacht, ganz in Uebereinstimmung mit den allgemeinen Prinzipien der Schleiermacherschen Geschichtsphilosophie, wo der Begriff „Quantum des Geistes" ausdrücklich als Grundlage des ganzen geschichtlichen Prozesses eingeführt wird.

Die Konsequenzen, die sich aus dieser rein dynamischen Auffassung ergeben, hat Schleiermacher wenigstens zum Teil gezogen. Die erste ist diese, daß eine Ursache der Vergangenheit nur durch geschichtliche Mittelglieder auf mich wirken kann, und daß ich ein direktes Verhältnis nur zu diesen, nicht aber zu jener ersten Ursache haben kann. Ich werde nicht von jenem ersten Stoß selbst, sondern nur von seinen letzten an mich herankommenden Wellen berührt. Das ist mit der kausalen Auffassung ohne weiteres und notwendig gegeben. In der Dynamik ist das erste Gesetz das der Kontinuität, das Gesetz, daß es keine Fernwirkungen gibt. Ist Christus nur eine geschichtliche Kraft, ein *πρωτον κινουν*, Ursache einer gewissen Strömung, so habe ich an ihm nur indirekt teil, mit ihm nur durch zeitlich verbindende Medien Kontakt, d. h. die eigentliche Ursache für mich ist: die geschichtliche Tradition. Es wird denn auch dementsprechend bestimmt, es sei falsch anzunehmen, daß „es einen Anteil an der Erlösung und eine Beseligung des Menschen geben könne außerhalb des von ihm gestifteten Gesamtlebens, so daß der Christ dieses entbehren und mit Christo gleichsam allein sein könne" [1]. „Nach christlichen Prinzipien steht der Einzelne

[1] Gll § 87, 3.

keineswegs allein der göttlichen Gnade gegenüber, sondern wie diese nur vermittelst der Gemeinschaft zuerst auf ihn wirkt, so bleibt auch sein Zusammenhang mit ihr (der Gnade) an die Gemeinschaft gebunden“ [1].

Aber Schleiermacher hat wohl gesehen, daß die konsequente Vertretung dieser These unfehlbar zum katholischen Traditionsglauben [2] (und darüber hinaus in noch gefährlichere Gegenden!) führen müßte. Er hat denn auch hier wieder seine uns nunmehr bekannte Methode angewandt, unbequeme Konsequenzen durch Inkonsequenzen zum Stehen zu bringen. Konsequenterweise war davon nichts abzubrechen: Handelt es sich um einen dynamischen Prozeß, um ein ursächliches Verhältnis, so ist meine Erlösung nur indirekt von Christus, direkt aber von der Tradition von Christus her gewirkt, und ob ich überdies noch ein Wissen von Christus selbst habe, kann höchstens Sache einer nachträglichen Reflexion, nicht aber jene Erlösung selbst sein. Das Verhältnis ist also primär das zur Gemeinde und Tradition, erst sekundär (und fragwürdig) zu Christus selbst. Das ist die katholische Auffassung, mit der, für den Katholiken, jede Emanzipation des Einzelnen aus dem geschichtlichen Verband der Kirche, also jede Autonomie des einzelnen Gewissens in Glaubenssachen, jede Unmittelbarkeit des Glaubens zu Christus, ohne weiteres und durchaus folgerichtig als unchristlich, gegenchristlich, verurteilt ist. Das ist auch die Beweisführung, mit der die Vertreter Roms Luthers Reformation als gottlosen Aufruhr brandmarkten. Denn wie sollte die Wirkung mehr sein können als die Ursache? Wie kann der Einzelne, der das Erzeugnis der Tradition ist, sich gegen diese Tradition zum Richter aufwerfen? Das wäre ja nur möglich unter jener von Schleiermacher als «falsch» bezeichneten Auffassung, „daß der Christ

[1] Christliche Sitte 173.

[2] Auf die Bedenklichkeit dieses Traditionalismus macht auch Horst Stephan aufmerksam (Die Lehre Schleiermachers von der Erlösung, S. 61 ff.), besonders auch auf die Tatsache, daß so die Gemeinde dem Einzelnen geradezu als Erlöser gegenübersteht. „Schleiermacher geht dabei so weit, daß er den Satz aufstellt: Das Hohepriestertum Christi ist zugleich auf die Gemeinde der Gläubigen übergegangen, so daß die Christen insgesamt ein priesterliches Volk heißen.“ Man sieht auch bei solchen Gelegenheiten, wie gut Schleiermacher es verstand, den biblischen Ausdrücken einen von ihrem eigenen gänzlich abweichenden, ja entgegengesetzten Sinn zu unterschieben.

dieses (die Tradition) entbehren und mit Christo gleichsam allein sein könne". Es wird also das reformatorische Glaubensverhältnis durch Schleiermachers Konstruktion direkt als das unchristliche und das katholische als das christliche bezeichnet.

Es zeigt sich demnach schon an diesem ersten Punkt aufs neue die grundsätzliche Gegensätzlichkeit von Schleiermachers und der christlichen Glaubensauffassung. Dem reformatorischen Glauben ist gerade das gewiß: daß der Einzelne zu Christus ein unmittelbares Verhältnis habe, trotz aller historischen Vermittlungen, gerade wie er zum Wort ein sachlich-reines Verhältnis hat, trotz der psychologischen Vermittlungen. Die Vermittlungen sind weder hier noch dort zu leugnen. Aber sie fallen für den Glauben selbst, für die Beziehung, die der Glaube herstellt, nicht in Betracht, im Gegenteil, sie werden ausdrücklich verneint. Mit dem Verhältnis: Wort — Glaube ist ohne weiteres das andere gegeben: Gleichzeitigkeit mit Christus, Autonomie jedes Einzelnen, „allgemeines Priestertum". Dies aber ist nur dadurch möglich, daß das Verhältnis zu Christus kein kausales und also historisches, sondern ein sachliches (wahrheitsbezügliches) ist. Der Glaube muß, um den Einzelnen mit Christus gleichzeitig zu machen, die geschichtlichen Bedingungen als ebenso belanglos ansehen dürfen, wie die psychologischen. Aus dieser Erkenntnis und ihrer Betätigung ist die Reformation erwachsen.

Nur der prinzipiell von der geschichtlichen Tradition Freie kann Reformator sein und reformatorisch glauben, kann im Namen der ursprünglichen Wahrheit (nicht der ersten Ursache!) gegen die Geschichte protestieren. Schleiermacher sucht sich diesen Konsequenzen zu entziehen [1], aber ohne überzeugende Gründe. In Wahrheit kommt sein Versuch darauf hinaus: Er hebt einfach die Konsequenzen auf, und behauptet gegebenenfalls (s. o. S. 131), daß das Werden des Glaubens bei jedem heutigen Christen auf genau dieselbe Weise sich vollziehe wie bei den ersten Jüngern, was freilich richtig, aber das genaue Gegenteil zu dem ist, was oben gesagt wurde, und was dem dynamischen Schema allein entsprechend wäre.

Eine zweite Konsequenz, die sich aus der dynamischen Auf-

[1] Gll § 87, 3.

fassung: Christusimpuls, ergibt, ist die folgende. Jeder Impuls, jeder Stoß erlahmt mit der Zeit, d. h. wird von den Wirkungen, die er schafft, von den Widerständen, die er zu überwinden hat, gleichsam aufgezehrt. Ist Christus nur ein *πρωτον κινουν*, ein Ereignis am Anfang einer bestimmten geschichtlichen Reihe, so ist klar, daß seine Wirkungen sich in dem Maß erschöpfen, als man sich zeitlich von ihm entfernt. Rein geschichtliche Bewegungen haben, wie einen Anfang, so auch ein Ende. Auch diese Folgerung ist Schleiermacher nicht entgangen; er hat sie sogar bis zu einem gewissen Grad anerkannt. „Die persönliche Erinnerung ist am größten in den von der Persönlichkeit Christi ursprünglich affizierten (Christen) und nimmt von da an immer ab, ohnerachtet das Ganze als geschichtliche Bewegung immer zunimmt" . . . „und das ist es, wodurch sich das apostolische Zeitalter so bestimmt unterscheidet von dem (sic) spätern, in welchem ein ebensolches Zurückgehen auf die Persönlichkeit Christi nicht mehr möglich ist, und auch die persönliche Erinnerung in dem Grade zurücktritt, als immer mehr die Kirche sich durch Erziehung fortpflanzen muß von einer Generation auf die andere" [1]. Also Christus tritt immer mehr zurück, und an seine Stelle tritt die Tradition durch die christliche Erziehung der Kirche. Es ist genau das Bild von den Kreisen, die ein ins Wasser geworfener Stein zieht: Erst eng und kräftig, dann immer weiter, aber auch immer schwächer. Aber auch hier wird dem schlimmsten Unheil dadurch gewehrt, daß kurzerhand die in Christus eingetretene Kraft als unendliche gesetzt wird, was wiederum nur eine verdeckte Preisgabe des dynamischen Schemas ist. Denn unendliche Kraft als Erscheinung ist ein hölzernes Eisen. Zum Begriff der Kraft gehört, wie Schleiermacher anderwärts sehr wohl weiß, das Kraftmaß. Was als geschichtliche Kraft gesetzt ist, ist damit unfehlbar als begrenzte, relative Kraft gesezt, als Kraft mit einer bestimmten «Anfangsgeschwindigkeit» (Maß der Widerstandsüberwindung), und einer bestimmten Richtung. Auch hier also ein verdeckter Rückzug von der mit so großer Zuversichtlichkeit eingenommenen Position.

Das Wichtigste aber ist dies, daß sich die ursächliche Auffassung des Verhältnisses zwischen Christus und den Gläubigen

[1] Christliche Sitte 324.

als unhaltbar erweist. Wie wir schon zeigten, sollte um jeden Preis vom Glauben das Wissen ferngehalten werden. Darum war ja die Kategorie Kausalität gewählt worden. Ein seelischer Zustand kann in der Tat von einer Ursache hervorgerufen werden, ohne daß der Betreffende die Ursache zu kennen braucht. Aber gerade das war anderseits im Blick auf das, was Christen unter ihrem Glauben zu verstehen pflegen, etwas mißlich. Denn wer an Christus glaubt, weiß doch wohl etwas von ihm. Wir dürfen also erwarten, daß eine zweideutige Formel aus der Verlegenheit helfen wird. Dies geschieht in der Tat durch die beiden uns schon bekannten Begriffe: Mitteilung und Eindruck. „In diesem auf die Wirksamkeit Jesu zurückgehenden Gesamtleben wird die Erlösung durch ihn bewirkt vermöge der Mitteilung seiner unsündlichen Vollkommenheit“ [1]. Das Bequeme an diesem Begriff „Mitteilung“ ist nämlich das, daß er ebensowohl ursächlich als wortbezüglich aufgefaßt werden kann. Dem kausalen Schema zufolge muß Mitteilung heißen: Die unsündliche Vollkommenheit geht als Kraft zunächst auf die Apostel über, dann auf die Gemeinde und durch sie auf den einzelnen Christen, es ist also Mitteilung von der Art, wie eine rollende Kugel ihre Bewegung oder ein brennendes Holz seinen Wärmezustand einem anderen mitteilt. So verlangt es die kausale Auffassung, so der Begriff Impuls, so überhaupt Schleiermachers Anschauung, daß wir es mit Gegebenem, Vorhandenem, zu tun haben müssen. Das wird auch im Prinzip festgehalten. „Durch Christus ist etwas in die menschliche Natur gekommen, was früher nicht in ihr war“ [2]. Das durch Christus Gewirkte ist ein „Erfahrbares“ [3], etwas, „was seinem Ursprung angemessen ist“ [4]. Es ist ein „geschichtlich Erscheinendes“ [5]. Aber die (im dynamischen Schema immer vorausgesetzte) Gleichung von Ursache und Wirkung wollte sich doch nicht recht herstellen lassen. Denn offenbar sind die Christen doch nicht, was Christus ist; die „unsündliche Vollkommenheit“, oder das „absolut kräftige Gottesbewußtsein“ läßt sich offenbar doch nicht als «mitgeteilt» im ursächlichen Sinn behaupten. Darum biegt der Denker ab. Die Mitteilung wird zur Wort-Mitteilung, zur Offenbarung, aus dem kausalen Verhältnis wird das sinnhafte: Wahrheit — Erkenntnis; und damit ist, wie schon gezeigt, der Punkt

[1] § 88. [2] Christliche Sitte 88. [3] Gll § 88, 3.
[4] Ebenda. [5] Gll § 87.

erreicht, wo das Wort in sein Recht tritt, als Schöpfer des Glaubens. Peinlich wirken freilich die dialektischen Mittel, mit denen dieser Frontwechsel maskiert wird. Anderseits geht aus der Art der Beweisführung deutlich hervor, daß es Schleiermacher nie völlig bewußt wurde, mit welchen Schwierigkeiten er, vergeblich, kämpfte. In dem Gedränge, in das er bei der Verteidigung seiner ursächlichen Auffassung gerät, wird ihm, zum erstenmal, ein Begriff von «Glauben» aufgenötigt, der dem reformatorischen nahekommt. Nachdem er hat zugestehen müssen, daß jene unsündliche Vollkommenheit sich als Tatsache bei den Gläubigen nicht vorfinden lasse (obschon nur so die «Mitteilung» ursächlich verstanden werden konnte), fährt er weiter: „Gegen diese von den Gegnern mit vielem Schein vorgebrachten Ausfälle (daß man nämlich viel mehr Sünde als unsündliche Vollkommenheit bei den Christen finde) muß der Glaube allein aufkommen, mithin annehmen, daß dies alles nur das Nichtsein des neuen Gesamtlebens ist, also das Sein des unsündlichen, in welchem das neue zwar ist, aber verborgen“ [1]. Glaube ist also das „Annehmen“ von etwas, was sich nicht konstatieren, sondern nur als „verborgen“ glauben („dagegen aufkommen“) läßt. Aber sofort wird wieder auf den früheren Weg zurückgebogen und behauptet, „daß in der äußerlich (sic!) so beschaffenen (nämlich sündigen) christlichen Gemeinschaft jene Mitteilung des absolut kräftigen Gottesbewußtseins in Christo dennoch sei als ein Innerliches, allerdings aber, da der Glaube auf einem empfangenen Eindruck beruht, Erfahrbares“. Das wird dann weiterhin mit mysteriösen Ausdrücken «erläutert»: „Das andere, daß in allen jenen, wenn auch dem sündigen Gesamtleben noch so ähnlichen (!) Verwirrungen doch eine von jener Vollkommenheit ausgehende Richtung gesetzt sei, die zwar in der Erscheinung (!), ja immer auch in der Aufstellung der Begriffe des Wahren und Guten mehr oder minder jenem Nichtsein (!) anheimfällt (was heißt das?), als Innerstes aber oder als Impuls ihrem Ursprung angemessen ist, und sich eben deshalb trotz aller Reaktionen auch in der Erscheinung immer mehr herausarbeiten wird.“ Wer sieht nicht, daß hier mit den Worten Erscheinung, innerlich, äußerlich, Nichtsein, ein unerlaubtes Spiel getrieben wird, in der Verlegen-

[1] § 88, 3.

heit, etwas als vorhanden, gegeben, verursacht ausgeben zu müssen, was seinem Wesen nach nicht gegeben, sondern nur Glaubens-, Erkenntnisinhalt sein kann. Dieser ganze Paragraph ist ein Versuch, das geschichtlich Gegebene so «innerlich» zu fassen, daß es gleichsam nicht mehr ein Gegebenes sein sollte und es doch noch war. Und es ist wohl niemand anders als Schleiermacher selbst von dem Resultat befriedigt gewesen: „und dieser ganz innerlich betrachtet vollkommen reine Impuls des geschichtlichen Lebens ist ebenso wie das erste Element eine wahre und wirksame Mitteilung der Vollkommenheit Christi."

Endlich ist, wie mit jedem, so auch mit diesem Historismus der Relativismus notwendig verbunden. Schleiermachers Christologie ist ein verzweifeltes Ringen mit dieser stahlharten Konsequenz. Er faßt Christus nur historisch auf, d. h. nur als geschichtliche Kraft; trotzdem soll seine Wirkung eine unendliche sein. Er stellt ihn dar als Produkt der Entwicklung, trotzdem soll er vollkommen sein. Die ganze Ausführung über Christus ist eine Kette von Gewaltakten, mit denen der Christ Schleiermacher sich gegen den Denker wehrt [1]. Gerade seine Christologie ist darum im 19. Jahrhundert unfruchtbar geblieben, und wirksam war allein die Kategorie, unter die er alles stellte: die Ursächlichkeit der geschichtlichen Kraft, der relativistische Historismus. Noch einmal ist zwar, durch

[1] Es ist begreiflich, daß Kritiker wie Baur, die in ihrem ehrlicheinlinigen Rationalismus nur den spekulativen Idealisten Schleiermacher ernstzunehmen vermochten, und für den Widerspruch in seiner Seele kein Verständnis aufbrachten, in solchen Künsteleien nur Unredlichkeit, kirchliche Diplomatie zu sehen vermochten und fanden, hier wenigstens könne man „den Gedanken an eine absichtliche Täuschung nicht unterdrücken" usw. (S. 205). Auf die sachliche Schwierigkeit macht Süskind aufmerksam: „Man vergegenwärtige sich die Problemstellung in seiner Religionsphilosophie, die Aufgabe einer geschichtsphilosophischen Abstufung der Religionen und deren Auslaufen und Versanden im Relativismus, und vergleiche damit die volltönenden Formeln seiner Dogmatik „vollkommene Urbildlichkeit", „Christus für alle Erlöser", um sich die völlige Disparatheit beider Verfahren klarzumachen. An dem Ergebnis der Religionsphilosophie gemessen mußten die dogmatischen Sätze, weil sie, wenn auch in der Sprache der Gegenwart, doch den absoluten Standpunkt des kirchlichen Bewußtseins zum Ausdruck bringen, immer wieder als Hyperbeln des Glaubens erscheinen und kamen sie in ein sehr bedenkliches Licht zu stehen" (Christentum und Geschichte, S. 139). Vgl. dazu die sorgfältigen Darlegungen von Mulert, Schleiermachers geschichtsphilosophische Ansichten, 1907, bes. S. 47—67.

Ritschl, der Versuch erneuert worden, Historismus und Absolutheit miteinander zu vereinigen. Aber er ist ebenso verunglückt und auch ebenso wirkungslos geblieben wie der erste, und es bleibt als einzige Frucht all dieser großen Bemühungen die gesicherte Erkenntnis, daß sie fruchtlos sein und bleiben müssen. Was geschichtlich [1] ist, ist relativ. Was als Kraft in die Reihe der Erscheinungen eintritt, gleichsam in Konkurrenz mit ihnen, ist par inter pares. Der „Christus der Geschichte" ist nicht der Christus des Glaubens, so sehr Jesus von Nazareth, und nur er, der Christus des Glaubens ist [2]. Die Kategorie erweist sich auch diesmal wieder stärker als der nachträgliche gute Wille. Denn alle übrigen dogmatischen Aussagen, die Schleiermacher in Anlehnung an das Neue Testament über Christus zu machen versuchte, waren von vornherein wirkungs- und bedeutungslos, wie nachträgliche Vermittlungsversuche, nachdem der Krieg schon ins Rollen gebracht ist. Die Kategorie Kausalität bewirkte, daß, allen Protesten zum Trotz, aus dem «Urbild» Christus doch das bloße Vorbild wurde, der die Gläubigen „aufnimmt in die Kräftigkeit s e i n e s Gottesbewußtseins", also der F ü h r e r zum Glauben, das ansteckende V o r b i l d des Glaubens, das also, was er, der Sache nach, auch schon in den «Reden» gewesen und was ihm absolute oder ausschließliche Bedeutung keineswegs zu geben vermochte. Dementsprechend ist auch seine Wirkung, die Erlösung, das neue Gottesbewußtsein nur relativ verschieden von dem außerhalb seiner Gemeinschaft sich verwirklichenden. Der Versuch, einen «Wendepunkt» als geschichtlich-tatsächlich-konstatierbares Ereignis zu konstruieren, löst sich in nichts auf (s. Kap. 11), und es bleibt nach wie vor der kontinuierliche Vernunftprozeß, in den die christliche Geschichte hineingenommen werden kann (Ethik), ohne daß am Konstruktionsplan irgend etwas geändert werden müßte. Es bleibt bei einem Stufenbau von „Annähe-

[1] Vom Urgeschichtlichen oder Ur-Endgeschichtlichen im Sinn des fleischgewordenen Gotteswortes ist hier nicht die Rede. Denn die Inkarnationslehre lehnt Schleiermacher ab. Für ihn kommt Christus nicht als der geschichtlich gewordene ewige Logos, sondern nur als menschlich-geschichtliche Persönlichkeit in Betracht. Wir bleiben also auf der Ebene der Humanitätsgeschichte, nur daß sie in Jesus eine sonst nicht vorhandene Höhe erreicht: Sein Gottesbewußtsein ist von vollkommener Kräftigkeit und Stetigkeit.

[2] Vgl. dazu jetzt: Der Mittler, S. 293—337.

rungen an den Zustand der Seligkeit", der beim Erwachen menschlichen Bewußtseins im Dunkel anhebt und ohne Brüche sich fortsetzt in die christliche und nachchristliche Geschichte hinein, um sich irgendwo in einem Zukunftsdunkel zu verlieren, von dem nur eins gewiß ist: daß auch es noch „Annäherung an den Zustand der Seligkeit", immer noch „werdende Seligkeit" sein wird (s. Kap. 11 u. 12) [1].

Der biblisch-reformatorische Glaube aber hat es weder mit dem geschichtlichen Christus noch mit der werdenden Seligkeit zu tun. Vermöge der Kategorie, über die er verfügt, ist ihm Christus etwas ganz anderes als *πρωτον κινουν*, religiöser Heros, oder Genius, oder sittlich-religiöses Vorbild, und seine «Wirkung» etwas anderes als jener so «innerlich» gewordene Zustand, daß der Glaube allein für sein Vorhandensein aufkommen muß. Etwas anderes als ein fragwürdiger Wendepunkt eines Schritt für Schritt sich vollziehenden Prozesses, der im grauen Dunkel der Geschichte anhebt und im grauen Dunkel geschichtlicher Zukunft sich verliert. Der reformatorische Glaube rechnet, um es kurz zu sagen, mit absoluten Größen, und er kann das, weil er nicht durch das Schema der Natur und des Relativismus: Ursache — Wirkung gebunden ist, sondern unter der Kategorie steht, an der immer Absolutes entspringt. Reformatorischer Glaube „hängt am Wort". Verbum solum habemus.

Nicht als geschichtliche Kraft, nicht als Anfänger einer geschichtlichen Reihe, sondern als das Wort Gottes an uns, ist Jesus der Christus des Glaubens. Die Kategorie des Wortes ist die der Gleichzeitigkeit. Nur die Wahrheit hat die «Kraft», jede Zeitschranke zu überspringen. Wer in die Wahrheit eintritt, tritt eben damit aus der Zeit heraus. Denn Wahrheit ist

[1] Noch in einem anderen Zusammenhang läßt sich zeigen, wie Schleiermacher Christus, das Wort, der Kausalität untergeordnet hat: Er faßt nämlich das Werk Christi, in Uebereinstimmung mit seiner monistischen Geschichtsphilosophie, aber im Gegensatz zum Erlösungsdualismus des Evangeliums, als Fortsetzung der Schöpfung auf. Damit wird die Erlösungslehre zu einer leichten Modifikation der Entwicklungslehre, ebenso wie auch die «Erwählung» auf nichts anderes hinausläuft, da sie geradezu (§ 117) mit der Naturordnung, dem tatsächlichen Verlauf der Dinge, gleichgesetzt wird. Damit ist freilich mit allem Dualismus ebenso gründlich aufgeräumt, wie mit allem spezifisch Christlichen. Glaube wird so zum Schicksalsglauben im antiken, bzw. modern-naturalistischen Sinn.

wahr nur als ewig. Wahrheit erfassen ist kein zeitlicher Akt. Das Zeitbrauchen spielt ihr gegenüber keine Rolle. Um Sinn zu erfassen, muß ich zeitlos werden. Denn Zeit ist Vielheit, unendliche Teilbarkeit, Sinn aber ist absolute unteilbare Einheit. Wer heute die Wahrheit denkt, die Pythagoras vor zweieinhalb Jahrtausenden «fand», macht genau dieselbe «Bewegung», wie er sie machte. Nur wo dies geschieht, wird jene Wahrheit erkannt. Identität ist die Atmosphäre, in der Wahrheit lebt, und in der erkannt wird. Wer Wahrheit erkennt, ist in dieser Erkenntnis absolut identisch (nicht mit der Wahrheit, wohl aber) — insofern — mit jedem anderen, der sie erkennt. Er steht auf demselben Punkt. Denn er steht „vor der Wahrheit". Und vor der Wahrheit ist nur e i n «Ort». Alles Besondere muß abgestreift werden. Alle zeitlich-örtlichen Bestimmtheiten verlieren ihre Realität, «angesichts» der Wahrheit. Nur was als Wahrheit bestimmt ist, ist als ewig bestimmt. Nur vor der Wahrheit wird die Zeit bedeutungslos. Nur die Wahrheit setzt die Geschichte außer Kraft, und mit ihr alles, was der Geschichte angehört. Nur die Wahrheit ist darum der Relativität entnommen, Wahrheit ist absolut. Ja, die Wahrheit und das Absolute sind dasselbe.

Und nur die Wahrheit macht frei. Jede andere Abhängigkeit, als die von der Wahrheit, knechtet. Aber an die Wahrheit gebunden sein, ist dasselbe wie frei sein, weil Wahrheit «einleuchtet», weil sie durch eigene Zustimmung allein bindet. Unfrei fühlen wir uns nur dort, wo nicht das uns bindet, dem wir zustimmen können. Freiheit gibt es nur in der Wahrheit. Sie ist das erste, nicht die freie Zustimmung. Die Wahrheit ist die Begründung und Möglichkeit der Freiheit. Die Wahrheit, der göttliche Logos ist der Schöpfer des freien, persönlichen Ich. Denn Ich soll ja Wahrheit sein, soll also innerhalb des großen Bogens der Wahrheit gefunden werden. „In d e i n e m Lichte sehen wir das Licht." „Wir sehen, weil wir gesehen werden." Wir erkennen, weil es zu erkennen «gibt». Wir finden auch uns selbst erst in der Wahrheit. Wahrheit ist das schlechthin Letzte und Erste. Wahrheit — das ist Gott selbst. Wo Wahrheit ist, da allein hat die Ewigkeit ihren Thron aufgeschlagen.

Wahrheit ist nicht etwas innerhalb der Geschichte, sondern die Geschichte ist etwas innerhalb der Wahrheit. Ihre Relativität ist nicht das oberste Gesetz, — wie könnte sie sonst «Gesetz»

sein! Um sie zu sehen, müssen wir sie ja am Absoluten messen. Wahrheit ist nie geschichtlich, sondern immer mehr als Geschichte, trotzdem die Geschichte von Wahrheitsfragmenten, von der Beunruhigung durch die Wahrheit lebt. Was geschichtlich werden kann, ist eben, weil es dies kann, nicht Wahrheit. Wahrheit hebt ebenso wie das Individuelle auch das Geschichtliche auf. Wahrheit ist darum von ihrem Fundort unabhängig, sie ist semper et ubique.

Darin hat der Rationalismus allem Historismus gegenüber einfach recht. Nicht das also ist sein Fehler, daß er den Christus des Glaubens als das überzeitliche Wort Gottes, als den ewigen Logos verstand. Müßte gewählt werden zwischen diesem Rationalismus, der nur an einen ewigen Logos glaubt, und einem Realismus, der im geschichtlich Zufälligen und dementsprechend in der Sphäre von Ursache und Wirkung, von geschichtlichem Ereignis und psychischem Erlebnis, die Erlösung sucht, dann tausendmal: Rationalismus! Nicht das ist sein Fehler, daß er in Christus die ewige Wahrheit und nicht die geschichtlich wirkende Persönlichkeit sieht.

Sondern das ist seine Verfehlung, daß er den göttlichen Logos als Besitz des menschlichen Geistes, der Vernunft auffaßt, daß er die göttliche Wahrheit selber denken, statt empfangen will, daß er vergißt, daß Logos Wort heißt, daß also die göttliche Wahrheit göttliche Mitteilung ist. Darum bleibt er abstrakt und unpersönlich; denn zum immanenten Wesensgrund gibt es kein persönliches Verhalten. Darum ist er — letztlich — unernst, denn der Ernst ist das Vernehmen des Anspruchs als wirklichen An-spruchs. Darum ist er illusorisch; denn er täuscht den Menschen über seine Wirklichkeit hinweg und läßt ihn den Traum seiner Gottgleichheit träumen. Besonnener, nüchterner Vernunftgebrauch, kritische Philosophie und schlichte ernste Besinnung macht diesem Traum ein Ende. Sie führt den Menschen unerbittlich an seine Grenze, — oder doch in die Nähe seiner Grenze. Sie zeigt ihm das Auseinanderbrechen seiner höchsten Ideen und der Wirklichkeit, die Antinomien als letzte Resultate des Denkens, die Kluft zwischen Sein und Sollen als Fazit der sittlichen Selbstbesinnung. Sie läßt die Erkenntnis mit einer offenen Frage und die Selbsterkenntnis bei der offenen Wunde des radikalen Bösen enden. Aber weiter kommt sie nicht.

Soll es noch ein anderes Wort geben, so muß es von außer

uns kommen. Es müßte, sollte es gott-eigene und nicht menscheigene Gotteswahrheit sein, von Gott selbst wirklich mitgeteilt werden, mit der Irrationalität des Tatsächlichen an uns heran und zu uns kommen. Es müßte, sollte es persönliche und personenschaffende Gotteswahrheit sein, persönlich, personhaft mit uns ins Gespräch treten. Es müßte, sollte es ein hoffnungsvolles Wort sein, ein Gegenspruch gegen das verzweifelte Resultat der Selbsterkenntnis sein. Und es müßte, da unsere Selbsterkenntnis die Autorität der Gesetzeswahrheit für sich hat (oder besser gegen sich hat!), ein Machtspruch sein, der imstande wäre, den Spruch der Gesetzeswahrheit außer Kraft zu setzen. Ein Spruch, der mit Vollmacht ausgerüstet wäre, von der Instanz aus, die letztlich über Wahrheit entscheidet. Ein Vollmachtspruch von Gott her. Ein Spruch oder Wort, das an unser Wahrheit-Hörenwollen gerichtet wäre, und sich ihm als Wahrheit bezeugen könnte, trotzdem es mit allem was uns sonst die Wahrheit über die Welt und uns, über die verzweifelte Lage, in der wir uns befinden, lehrt, im Wider-spruch stünde. Es müßte damit im Widerspruch stehen, weil es nur so dem Widerspruch, der unsere Existenz charakterisiert und unsere Not ausmacht, gewachsen wäre, und ihn aufheben könnte. Was aber sollte es anderes wollen als eben dies? Was könnten wir von ihm erwarten, wenn nicht dieses? Die rettende Wahrheit könnte also nur ein mit der Autorität Gottes ausgerüstetes, höchst paradoxes, unsere Vernunft gefangen nehmendes, die Beglaubigung nur in sich selbst tragendes Wort von jenseits aller Geschichte, aus der Fülle der Ewigkeit selbst hervorbrechende Offenbarung des göttlichen Willens sein, die auch vom Menschen nur Kraft dieser Autorität und doch als Wahrheit angenommen, d. h. nur geglaubt werden könnte.

Daß dieses Wort gesprochen sei in Jesus Christus, in der Fülle der Zeiten, d. h. als ein jenseits-geschichtliches die Geschichtsgrenze durchbrechendes, Ewigkeit in der Zeit offenbarendes und Ewigkeit den zeitlichen Menschen bringendes — das, das gehorsame Hören dieses Anspruchs, der ein Vollmachtsanspruch zur Rettung ist, das ist der christliche Glaube[1]. A promissione

[1] Es sei hier darauf aufmerksam gemacht, wie unabhängig diese dogmatische Frage von allen bisherigen Resultaten der historischen Kritik ist. Alles was oben als Selbstbeurteilung Christi ausgeführt ist, ist mit ausschließlicher Hinsicht auf zweifellos echte, synoptische Stellen formuliert

incipit (fides), in ipsa constat, in ipsam desinit [1] (Calvin). Generale fidei objectum esse Dei veritatem [2], der allgemeine Gegenstand des Glaubens ist Gottes Wahrheit. Die in Christus autoritativ angebotene Verheißung der Vergebung und Erlösung ist der Inhalt; die Erkenntnis und Anerkennung dieser Verheißung als Wahrheit ist die Form des christlichen Glaubens. Daß Gott sich offenbare durch den Spruch der Wahrheit, sie aller Menschenwahrheit gegenüber «paradox», d. h. „gegen den Schein", gegen das, was man sonst als Wahrheit setzt, bezeuge, das ist der eigentliche Inhalt der Bibel, Alten und Neuen Testamentes. Die Propheten suchen nicht fromme Gefühle und Gemütszustände. Sie wollen nicht, daß sich an der Frömmigkeit ihrer Person die Frömmigkeit Anderer entzünde, sie sind nicht Führer zum religiösen Erleben. Diese Mystik und Seelenführung ist ihnen völlig fremd. Sie haben einen Auftrag rein sachlicher Art, sie haben den Spruch Gottes auszurichten, weiter nichts. Ihre Person kommt nicht in Betracht, sie sind keine religiösen Heroen oder Genies. Ihr Spruch, ihr Auftrag, wird nur von dem verstanden, der von ihrer religiösen Persönlichkeit absieht. In Betracht kommt nur ihr sachliches Wort, ihr göttlicher Auftrag, in dem die göttliche Persönlichkeit persönlich-dringlich den Menschen anspricht. Denn persönlich geht uns ja nur das an, was absolut sachlich, rein aus der Sphäre der Wahrheit und nicht des Erlebnisses herauskommt. Ihre Autorität beruht gerade darauf, daß sie ein Wort haben, das an ihre Person nicht im geringsten gebunden ist. Daß s i e es haben, ist uns wie ihnen selbst göttliches Geheimnis der Berufung. D a ß sie es aber haben, bewährt sich gerade in ihrem absolut unpersönlichen sachlichen Ernst, mit dem sie Auftrag und Person unverworren halten. Sie maßen sich nicht an, mit ihrer Person ein Feuer anzuzünden, sie stellen nicht darauf ab, in solchen persönlichen Kontakt zu treten mit den Menschen, daß ihr persönliches Leben etwa ansteckend-erweckend wirken könnte. Sie wissen sich als gleichgültige Sprachrohre, die Gott zufällig gebraucht, um sein Wort in die Welt zu rufen. Der Inhalt ihres Spruchs aber ist

---

Seit Schweizer das liberale Christusbild als Geschichtsfälschung erwiesen hat, ist, wie zu erwarten war, aus der historischen wieder eine dogmatische Frage geworden: Was hat uns dieser seltsame jüdische Messias mit seiner Eschatologie heute noch zu sagen?

[1] Inst. III, 2. [2] Ibidem.

immer der «Bund» Gottes mit dem Menschen, die Verheißung, die Berufung auf das, was einzig und allein in Gottes Willen beruht.

Jesus hat sich als Erfüller der prophetischen Sprüche gewußt, als die abschließende und insofern ebenso aufhebende als erfüllende Mitteilung Gottes an die Menschen. Er verkündete das Wort von der Vergebung und von der neuen Welt der Erlösung zugleich als etwas schon Bekanntes und doch als ungeheuer Neues. Er verkündet es mit Vollmacht, mit einer Vollmacht, die er ausdrücklich von aller bloß prophetischen unterscheidet. Er bindet also diese Verkündigung an die Kraft seiner Autorität, seiner göttlichen Berufung, er beweist nicht, er argumentiert nicht, er teilt mit, was er nur wissen kann, und was zu wissen und zu glauben die einzige Bedingung und Möglichkeit der Rettung ist, jener Rettung, die der einzige Inhalt seiner Botschaft ist, und die er in das Wort «Reich Gottes» einschließt. Er spricht es aus, daß seine Verkündigung, mit seiner Person identisch, die abschließende sei, und daß insbesondere sein Tod und seine Auferstehung bei dieser Grundlegung des neuen Verhältnisses von entscheidender Bedeutung seien. Er nimmt die Beugung unter ihn selbst als Beugung unter die Wahrheit, die Gott durch ihn gibt, an. Er weiß nichts von einer Scheidung zwischen sich und seiner Sache. Das ist seine überprophetische Vollmacht. Er h a t nicht nur ein Wort, er i s t es.

Aber er ist das W o r t. Es gibt zu ihm kein anderes Verhältnis (das in Betracht kommt), als das, das zu göttlicher W a h r h e i t möglich ist: Das Verhältnis des Erkennens und Anerkennens, und darum ist es nie das Verhältnis direkter Mitteilung. Denn was direkt ist, ist nicht Geist, ist nicht frei. Es ist kein im geschichtlichen Sinn persönliches Verhältnis, das von der Dauer und Intensität des Verkehrs und vor allem von der zeitlichen Nähe zu seiner Person irgendwie abhängig wäre. Was sich von ihm direkt wahrnehmen läßt, alles, worin seine Zeitgenossen den Vorteil der Augenzeugenschaft späteren Geschlechtern gegenüber voraus haben, ist nicht der Christus des Glaubens, der er, Jesus, ist. Ein Maximum von Kenntnis kann mit Unglaube, ein Minimum von Kenntnis mit Glaube sehr wohl zusammenfallen. Hätte Jesus geschichtlich wirken wollen, so hätte er wohl sein Leben anders einrichten müssen. Es ist durch eine völlige Abwesenheit alles und jedes Systems oder

Aktionsplanes charkterisiert. Es kommt offenbar gar nicht darauf an, was er geleistet, was für geschichtliche Wellen er erregt hat. Für die geschichtliche Kontinuität hat er sich offenbar sehr wenig interessiert. Einzig das Zeugnis von ihm soll erhalten bleiben, das Zeugnis, daß Gott in ihm autoritativ der Menschheit ein neues «Angelion», eine neue geltende Wahrheit geschenkt habe, die anzunehmen jedermann aufgefordert werden soll.

So ist der Jesus Christus des Glaubens ebensowenig der historische Jesus, als die Idee des Christus. Wohin das erstere führt, haben wir bei Schleiermacher gesehen. Der «geschichtliche Jesus», der also als geschichtliche und geschichtsbildende Kraft in Frage kommt, ist, indem er dies ist, eben nicht der Christus des Glaubens. Er ist Vorbild, Heros, Genie, Stifter eines neuen Gesamtlebens, Religionsstifter, Kirchenstifter, und sonst allerlei; aber er ist nicht das Wort Gottes. Das dem Historiker, dem natürlichen, humanen Auge wahrnehmbare Bild der geschichtlichen Person Jesus ist das Inkognito des Gottessohnes, das nur vom Auge des Glaubens durchschaut werden kann. Es ist das Geheimnis seiner Person, daß er beides ist. Es ist das Geheimnis der Offenbarung, daß in dieser geschichtlichen Erscheinung die göttliche Persönlichkeit, der ewige Logos Gottes Wort wird. Aber der Glaube geht den umgekehrten Weg: Er geht durch die geschichtliche Erscheinung hindurch auf den Nichtgeschichtlichen. Der natürliche Mensch aber bleibt an der geschichtlichen Persönlichkeit haften. Die «Niedrigkeit», das göttliche Inkognito, die «Kenosis» ist eine Kategorie, die im geschichtlichen Verstehen keinen Raum hat. Denn das geschichtliche Verstehen braucht Direktheit, weil Ursache und Wirkung immer direkt sind. Das dialektisch oder paradox Indirekte, das, was durch den Widerspruch sich ausdrückt, ist nur in der Sphäre der Wahrheit zu finden. Es gibt keine indirekten «Impulse». Ist also jener geschichtliche Jesus gemeint, den der Historiker aus seiner Vergangenheit erklärt, dessen Abhängigkeiten und Unvollkommenheiten er aufdeckt, kurz, den er mißt, der nicht die absolute Autorität ist, die uns mißt, so wäre zu wünschen, daß die durchaus unangebrachten Bezeichnungen: Erlöser oder Christus oder Heiland usw. endlich einmal endgültig verschwinden würden. Denn was ist das für ein Erlöser, der sich unsere Kritik gefallen lassen muß? Lasse

man ihn dort, wohin ehrlicher Historismus ihn neuerdings gestellt hat, bei „unseren religiösen Erziehern", oder bei den „Klassikern der Religion".

Ebensowenig aber ist der Christus des Glaubens die Christusidee des Idealismus, der spekulativen Religionsphilosophie, des Rationalismus. Denn der Rationalismus braucht keinen Erlöser, er braucht keine Autorität, er braucht kein Wort, da er ja in seiner göttlichen Vernunft alles hat, was er braucht. Jesus Christus aber ist das Wort Gottes, das als solches nie a u s uns kommen kann, weil es nur als das, das mit Vollmacht a n uns kommt, die Botschaft der Erlösung und Vergebung ist und die Kraft hat, durch seinen Widerspruch unseren Widerspruch aufzuheben. Es bleibt vielmehr bei dem, was urevangelische Erkenntnis ist, daß Jesus Christus sei „das lebendige Wort Gottes", das in die Zeit hineingesprochene — und nicht als Idee in unserer Vernunft wohnende, das eben darum kein Wort zu heißen verdiente. Das Wort ist der Schnittpunkt von Wahrheit und Wirklichkeit, und es gibt keinen anderen. D e r Realismus, der allein zugleich die Erfüllung des Idealismus ist, ist einzig der, der als das Leben das Wort und als das Wort das Leben bezeichnet. Handelt es sich um eine «reale Einwirkung», so ist es die: „Ihr scheinet als Lichter in der Welt, damit, daß ihr haltet ob — dem Wort des Lebens (Phil 2, 16), als die da wiedergeboren s i n d — aus dem lebendigen W o r t Gottes" (I Petr 1, 23). „Aber hie stehts, was der rechte Glaube sei, nämlich nichts anderes, denn glauben, was Christus redet und verheißt, daß es wahr und ohn allen Falsch sei. Denn die zwei gehören zueinander, wenn Gott etwas v e r h e i ß t, daß wir mit dem Herzen uns daran halten und n i c h t z w e i f e l n, es sei wahr, ob wirs gleich noch nicht haben, noch sehen" (Luther) [1]. „Tolle verbum et nulla restabit fides" (Calvin) [2]. Das Wort aber, die Promissio dei, ist Christus, in seinem göttlichen, nur vom Glauben zu durchschauenden Inkognito, der gekreuzigte Christus. „Christi Kreuz ist die einzige Unterweisung (eruditio) der Worte Gottes und die allerreinste Theologia" (Luther) [3].

[1] EA.[1] 5, S. 207. [2] Inst. III, II, 6. [3] EA., opp. lat. 14, S. 330.

10. Kapitel

DIE SÜNDE ALS ATAVISMUS UND ALS SCHULD.

Das religiöse Denken war in den letzten hundert Jahren so sehr mit der Auseinandersetzung zwischen Glauben und Wissen beschäftigt, das apologetische Problem nahm so sehr alle Kräfte und Interessen in Anspruch, daß über dem Daß das Was des Glaubens ganz in den Hintergrund trat. Im Krieg ruht die Innenpolitik. Wie oft aber ist der Krieg Folge einer falschen Innenpolitik; und immer ist die Gefährlichkeit einer kriegerischen Verwicklung vor allem abhängig von der Lage im Innern. Das apologetische Problem hätte nie so akut werden können, wenn nicht das Christentum schon lange seinen eigenen Sinn vergessen gehabt hätte. Der Ansturm der Aufklärung war nur einem Christentum gefährlich, das seine eigenen Gründe, seinen Geistursprung nicht mehr verstand, ja man darf wohl sagen: das selbst schon intellektualisiert war. Wie dem auch sei: Die Brauchbarkeit der Schleiermacherschen Theologie für apologetische Zwecke — Grenzsicherung! — war so bestechend, daß sich die belagerte Stadt dem Bundesgenossen völlig preisgab und ob der Freude an seinen Erfolgen in der Verteidigung nach außen — eigene Provinz, Selbständigkeit der Religion — den Veränderungen, die unter seinem Regime im Innern vorgenommen wurden, wenig nachfragte und nicht sich überlegte, ob vielleicht der «Bundesgenosse» unter dem Deckmantel der Verteidigung — vielleicht in der besten Absicht — eine neue Herrschaft und Verfassung eingeführt habe, die zu verteidigen kaum die Mühe lohnte. So ist es geschehen, daß jene „Erweichung der dogmatischen Grundbegriffe" ganz im Stillen vor sich ging, als eine notwendige, sozusagen normale Anpassung an die Begriffswelt der neuen Zeit aufgefaßt, angenommen und fortgeführt wurde, bis man eines Tages von der Frage überfallen wurde, ob denn der christliche Glaube, den man zu verteidigen und anzupassen sich so viel Mühe gab, überhaupt noch der christliche Glaube sei. In diesem Erwachen sind wir jetzt mitten drin, und der Punkt, wo die Unstimmigkeit am auffallendsten und also die Frage am aufdringlichsten wird, ist natürlich der Mittelpunkt des christlichen Glaubens: Die Lehre von Sünde und Erlösung. Es ist bezeichnend für die Orientierungslosigkeit

der modernen Theologie, daß man zwar schon lange auf die Bedenklichkeit der Schleiermacherschen Lehre von der Sünde aufmerksam war, aber nicht merkte, daß sie mit alledem, was man sich von Schleiermacher schenken ließ und an ihm nicht hoch genug preisen konnte, mit Notwendigkeit zusammenhing. Schleiermacher ist auch hier wieder fast der einzige, der den Mut und die Kraft hatte, die Konsequenzen aus dem neuen Religionsbegriff zu ziehen. Er ist auch hierin der berufene Sprecher und Chorführer des modernen religiösen Denkens und Empfindens überhaupt, das gerade in seiner Auffassung von Sünde und Erlösung weit «über» das hinaus ist, was «noch immer», wenn auch sehr „erweicht", von der christlichen Theologie gelehrt wird. Indem wir uns mit Schleiermachers Auffassung von der Sünde befassen, haben wir es zugleich mit derjenigen der allgemeinen modernen Religiosität zu tun.

Wenn wir das Denken über Sünde und Erlösung als den Mittelpunkt des christlichen Denkens und den Prüfstein seiner «Christlichkeit» bezeichnen, so dürfte uns gerade hierin Schleiermacher am wenigsten widersprechen. Hat er doch wenigstens in der Glaubenslehre diesen Gesichtspunkt ausdrücklich anerkannt und seine ganze Dogmatik, wie es scheint, von ihm aus konstruiert: Die Beziehung auf den Gegensatz von Sünde und Erlösung teilt sein Werk in zwei Hälften. Die Lehre von Sünde und Gnade nimmt zwei Drittel von den beiläufig tausend Seiten seines großen Werkes ein, und nirgends wie hier hat er sich bemüht, den Anschluß an die christliche Lehre zu finden. Er hat, was irgend sein Denken ihm an Möglichkeiten bot, mobil gemacht, um an diesem Punkt die Höhe des christlichen Denkens zu erreichen. Er war sich bewußt, daß hier die Entscheidung falle. Wenn er aber hierin in befremdender Weise vom modernen Denken abzurücken scheint, so wird sich dieser Schein sehr bald zerstreuen.

Diese zentrale Stellung von Sünde und Erlösung ist, das ist das erste was hervorgehoben werden muß, in seinem Denken etwas Neues. Die «Reden» verraten davon kaum eine Spur. Von einem «Gegensatz» ist freilich auch dort die Rede — wie könnten sie sonst so polemisch sein; aber dieser Gegensatz heißt nicht Sünde und Gnade, sondern, dem modernen Empfinden viel entsprechender, das endliche und das unendliche Bewußtsein, die Beschränktheit der irreligiösen, sinnlichen Menschen

und die Entschränktheit der Allanschauung. Die Religion, sahen wir ja schon (s. o. S. 45 f.), wohnt in einer Sphäre jenseits von Gut und Böse, von wo aus man imstande ist, auch das Böse und Gemeine in der Verklärung der Allharmonie zu sehen. Wie Schleiermacher überhaupt, auch viel später noch, über das Böse dachte, zeigt seine philosophische Ethik. Wenn irgendwo, sollte man meinen, müßte hier dieser Gegensatz wesentlich sein oder doch gründlich zur Sprache kommen. Statt dessen wird das ganze Problem mit einer leichten Handbewegung aus dem Gebiet der Ethik hinausgewiesen mit der bezeichnenden Begründung: „Das Böse ist an sich nichts und kommt nur zum Vorschein mit dem Guten zugleich inwiefern dieses als ein Werdendes gesetzt ist" [1]. Der Gegensatz zwischen gut und bös, wird weiter ausgeführt, sei nichts anderes als der positive und negative Faktor im Prozeß der Vereinigung von Natur und Geist. Das Böse ist also nur „das ursprüngliche Nichtvernunftsein der Natur" [2]. Diese rein negative Formel wird genauer dahin bestimmt, das Böse sei „ein Tun der Natur, dem ein Leiden der Vernunft entspricht", wodurch der Ethiker, der ja das Tun der Vernunft darzustellen hat, von der Rücksichtnahme auf diesen negativen Faktor, auf dieses Nichtseiende dispensiert ist. Ohne daß man irgendeinen Bruch in der Entwicklung dieser Anschauungen bemerken könnte, heißt es dementsprechend in einem seiner philosophischen Werke aus der Zeit höchster Meisterschaft: „Der Geist eintretend in das irdische Dasein muß ein Quantum werden und erscheint als solches in einem oszillierenden Leben im einzelnen unzureichend gegen die untergeordneten Funktionen" [3], gegen die Sinnlichkeit. „Die Abirrungen, in welchen die Begeistung unzureichend erscheint gegen die Beseelung, — werden sie etwas anderes sein als das, was wir bös nennen und unsittlich?" Das „Unsittliche verhält sich zum Sittengesetz" wie „Mißgeburten als Abweichungen vom Bildungsprozeß" [4]. Es bleibt also dabei, das Böse ist nur etwas Negatives; wie der Schatten das Nichtdasein des Lichtes, wie Schwachheit das Nichtdasein der Kraft, so ist das Böse einfach das Nichtdasein oder Nochnichtdasein des Guten.

[1] § 91. [2] § 91, b. [3] Phil. Werke (Abt. III), Bd. II, S. 415.
[4] Ebenda, S. 359 f.

Mit diesen letzten Aeußerungen sind wir aber schon über die Zeit der ersten Abfassung der Glaubenslehre hinaus, und wir müssen uns fragen, wie denn mit einer solchen Auffassung des Bösen als bloß negativem Faktor die christliche Sündenlehre zu verbinden möglich gewesen sei. Die Antwort, die wir als Resultat genauerer Prüfung der Glaubenslehre finden werden, ist die: Es wird damit gar keine Lehre von der Sünde verbunden, sondern es wird einfach behauptet, daß jene philosophische Auffassung die christliche Lehre von der Sünde sei. Was die Glaubenslehre über die Sünde auszusagen weiß, geht, wenn wir uns nicht von christlich klingenden Worten täuschen lassen, sondern ihren Sinngehalt wägen, in keinem Punkte über jene negativen Formeln der Ethik hinaus.

Darüber gibt uns schon die Einleitung [1] der Glaubenslehre unzweideutig Auskunft. Sie läßt uns auch erkennen, daß von jenem Religionsbegriff aus eine andere Auffassung überhaupt nicht möglich ist. Ist Religion ein Gesetztes, ein eindeutig, direkt gegebenes Göttliches, ein Zurstellesein Gottes im Bewußtsein, so kann Sünde nichts anderes heißen, als das Nichtzurstellesein Gottes im Bewußtsein. Lassen wir uns einmal jene Inkonsequenz gefallen, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl sei „Ausdruck einer Richtung", so kann Sünde nur in Betracht kommen als «Hemmung» dieses Schwungs, dieser «Richtung-auf». Einem Elan, einem Impuls, einer inneren Bewegung oder Kraftentfaltung kann nichts anderes begegnen, als daß sie gehindert, daß sie irgendwie gebremst wird. Wollten wir es mit der Ableitung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls genau nehmen, so wie die «Dialektik» dieselbe bietet, so ist klar, daß es auch nicht einmal die Möglichkeit einer Hemmung gäbe. «Das» Gefühl ist ja dort Voraussetzung alles Bewußtseins, es ist das Absolute selbst, es kann also nicht «aussetzen». Die Abhängigkeit wäre gar nicht eine absolute, wenn sie auch gelegentlich nicht-sein könnte [2]. Das Absolute ist weder ein Zeiterfüllendes, noch weniger aber ein von Zeit zu Zeit nicht die Zeit Erfüllendes. Doch lassen wir das und halten uns an die Auffassung, die Schleiermacher, wie immer sie gewonnen sein möge, als die

[1] Maßgebend ist uns die zweite Auflage, doch sind die Abweichungen gegenüber der ersten Auflage unbeträchtlich.

[2] Vgl. Jul. Müller, Die christliche Lehre von der Sünde, 1838 ff., S. 213, noch jetzt ein überaus schätzenswertes Werk.

seine bekennt. Auch so noch ist der Begriff der Sünde ein rein negativer: Das Nichtdasein des Gottesbewußtseins. Sünde heißt also nicht, daß etwas da ist, das nicht da sein sollte, eine ungeheure furchtbare Realität, sondern bloß, daß etwas nicht da ist.

Der Begriff oder das Bild der Hemmung scheint zwar irgendeine Gegenmacht anzudeuten. In Wahrheit wird aber durch dieses physikalische Bild einfach eine fundamentale Schwierigkeit verdeckt. Eine Bewegung kann gehemmt, sogar zum Stillstand gebracht werden. Was aber soll man sich unter der Hemmung des Gottesbewußtseins denken? Der physikalische Vorgang der Hemmung beruht auf dem Zusammenwirken zweier ganz verschiedener Faktoren, dem Bewegenden und dem Hemmenden. Nun aber ist das Hemmende bei Schleiermacher selber ein Bewußtsein, nämlich das sinnliche, das Weltbewußtsein. Die Bremse hemmt das Rad, weil sie da ist und weil sie so ist wie sie ist. Soll es sich auch mit dem Weltbewußtsein so verhalten? Es müßte wohl, damit dieselbe Wirkung entstehen könnte. Damit wäre aber die Einheit des Bewußtseins aufgehoben. Es wären dann einfach zwei, so «gesetzte», Bewußtseinsmassen oder Kräfte da, einander fremd und äußerlich, die eine der anderen entgegengesetzt, ohne daß eingesehen werden könnte, wie sich in diesem Verhältnis etwas ändern könnte. Es wäre gar nicht e i n Mensch, der s i c h das eine Mal auf Gott, das andere Mal auf die Welt richtete. Denn sobald man die Sachlage so auffaßte, müßte sich ja erst die Frage erheben (und das wäre erst die sittliche Frage), w a r u m sich der Mensch das eine Mal auf die Welt hin, das andere Mal auf Gott hin richte. Damit wäre aber ein ganz anderes, nicht mehr dynamisches, Bild geschaffen. Das dynamische Bild der Hemmung reißt — wie wir noch genauer sehen werden — das Bewußtsein auseinander, und hebt damit den Begriff Bewußtsein auf. Denn Bewußtsein ist als Bewußtsein immer A k t e i n e s Subjektes, nämlich des Ich. Noch auf eine Schwierigkeit sei hier schon aufmerksam gemacht, weil sie für die Folge von größter Bedeutung wird: Zunahme der Hemmung ist immer Abnahme der Bewegung. Wo aber bliebe das Bewußtsein und die Beurteilung dieser Abnahme, das was Schleiermacher das religiöse Unlustgefühl nennt? Hat nicht das religiöse Unlustgefühl, das wir Sündenbewußtsein nennen, die seltsame Eigenschaft, daß es dann am

stärksten ist, wenn das Gottesbewußtsein am stärksten, also am ungehemmtesten ist? Wo soll im rein dynamischen und damit einlinig-direkten Schema diese Dialektik des Sündenbewußtseins Platz haben?

Ueber diese rein negative Fassung scheint uns die genauere Darlegung der Lehre in der eigentlichen Dogmatik selbst hinauszuführen: „Wir begreifen die Sünde als einen positiven Widerstand des Fleisches gegen den Geist“ [1]. Das scheint ebenso biblisch als «positiv» von der Sünde geredet. Aber dieser Schein löst sich sofort auf, wenn wir bemerken, daß unter dem «Fleisch» nichts anderes verstanden wird als die „niedrigen Seelenkräfte“ [2]. Die Interpretation kehrt zu den Formulierungen der Einleitung zurück: „Wir setzen alles als Sünde, was die freie Entwicklung des Gottesbewußtseins h e m m t“ [3]. Sünde ist „eine durch die Selbständigkeit der sinnlichen Funktionen verursachte Hemmung der bestimmenden Kraft des Geistes“ [4]. Es ist „die Fürsichtätigkeit des Fleisches an und für sich betrachtet, was einen Lebensaugenblick zur Sünde macht“ [5]. D i e S ü n d e i s t a l s o d i e S i n n l i c h k e i t. Die Möglichkeit der Sünde ist damit gegeben, daß neben dem Geist die Sinnlichkeit da ist, die den Geist hemmt. Vom Geist, vom sichselbstbestimmenden Ich aus betrachtet, ist die Sünde etwas draußen, sie hat nicht in ihm, sondern außer ihm, in dem was er vorfindet, ihren Sitz. Sie verhält sich zu ihm wie der Widerstand des Kupferdrahtes zum elektrischen Strom. Der Widerstand kommt nicht aus dem Strom, sondern aus dem Draht. Die Sünde kommt nicht aus dem Geist, aus dem sich selbst bestimmenden Ich, sondern aus der vorhandenen Sinnlichkeitsmasse. Nicht das Ich sündigt also, sondern «etwas», auf das mein Geist stößt, und von dem er gehemmt wird. „Vom Geist, vom lebendigen Prinzipe kann sie nicht ausgehen, denn was vom Geist ausgeht, ist notwendig ihr Gegenteil, sie muß also ihren G r u n d haben i n e i n e m Z u s t a n d d e r s i n n l i c h e n N a t u r“ heißt es — nicht etwa in einem philosophischen Werk, sondern — in der „Christlichen Sitte“.

Hier sehen wir deutlich, wohin die dynamische Auffassung führt: Zur Zerreißung der Einheit der Person, bzw. dazu, dem Geist, der wollenden Einheit des Menschen die Verantwortlich-

[1] § 66. [2] 66, 2. [3] 66, 2. [4] 66, 2. [5] Gll [1] § 96, 1.

keit für das Böse abzunehmen und sie auf eine dingliche Kraft, eine Naturtatsache abzuschieben. Die Bewegungskraft ist nicht die Hemmkraft und die Hemmkraft ist nicht die Bewegungskraft. Wird das Geistesleben als ein Spiel von Kräften aufgefaßt [1], so zerfällt es in eine Mehrheit, die höchstens durch die Einheit des physischen Organismus, nicht aber durch ein Ich zusammengehalten wird [2]. Der Geist im Menschen ist frei von Sünde. Das in uns, was von Gott weiß, ist nicht das, was für die Sünde verantwortlich zu machen ist. Nicht im Zentrum des Menschen hat das Böse seinen Sitz, sondern in der Peripherie. Nicht das Herz, der edelste Teil, ist von der Sünde ergriffen, sondern nur die Glieder. Wie das Gottesbewußtsein lokalisiert ist, ist nun auch die Sünde lokalisiert und damit harmlos gemacht. Das Gottesbewußtsein erweist sich hier wieder als das Templum, die eigene Provinz, das reine, unangetastete Drinnen, das durch die Unterscheidung des „lebendigen Prinzips" von der Sinnlichkeit als dem unlebendigen psychologisch abgesondert ist, getrennt vom Profanum der Sünde, des Weltbewußtseins. Die Sünde wohnt da drunten in den niedrigen Regionen, in den „niedrigen Seelenkräften". Die oberen Regionen, das „höhere Selbstbewußtsein" ist unangesteckt, keimfrei geblieben. Es verhält sich also genau so, wie es in jener philosophischen Formel ausgedrückt war: Das Böse ist „ein Tun der Natur und Leiden der Vernunft". Daran, daß die Sinnlichkeit ein Fürsichleben hat, ist nicht der Geist, sondern eben diese Sinnlichkeit schuld, nicht einmal — wie man noch erwarten möchte — die Schwachheit des Geistes, nein der positive Widerstand des Fleisches. Diese positive Formel sagt also gerade das Gegenteil von dem, was man zunächst, gutmütigerweise, in sie hineinlesen möchte.

Es braucht wohl nicht viele Worte, um diese Auffassung der Sünde gebührend zu qualifizieren. Sie steht nicht nur polar der christlichen gegenüber, sondern auch tief unter derjenigen irgendeines idealistischen Zeitgenossen Schleiermachers. „Daß die Sünde keine Negation, sondern eine Position sei", das sei, meint Kierkegaard, mit der Ablehnung des Pantheismus ge-

[1] So formuliert schon Rosenkranz, S. 66, dessen Kritik überhaupt an diesem Punkte außerordentlich treffsicher ist.

[2] Dem entspricht es vollkommen, wenn Schleiermacher das Ich mit dem Organismus als der Einheit von Geist und Sinnlichkeit identifiziert (Psychologie S. 8).

geben. „Die Orthodoxie hat richtig gesehen, daß das ganze Christentum haltungslos ist, wenn die Sünde negativ bestimmt wird." Es „gehört zur Sünde (im vollen, ausgeprägten Sinne) das durch die Vorstellung von Gott unendlich potenzierte Selbst und also wieder das größtmögliche Bewußtsein von der Sünde als einer Tat. Dies ist der Ausdruck dafür, daß die Sünde eine Position ist; daß sie v o r G o t t ist, ist gerade das Positive an ihr". „Das Leben der meisten Menschen ist fast zu geistlos, Sünde genannt zu werden" [1]. So spricht das christliche Bewußtsein. Aber schon vom bloß idealistischen Standpunkt aus muß die Schleiermachersche Auffassung als untergeistig beurteilt werden. Sie zerreißt das Ich in zwei einander fremde, nur kausal aufeinander bezogene Hälften (Bremse und Rad), sie macht dadurch das Wort Ich zur inhaltlosen Schale. Gibt es Ich, gibt es Geist, so ist eben dieses Ich die Setzung einer durchgängigen Einheit, eines Zusammenhangs, und zwar eines Aktzusammenhangs alles Bewußtseins. Das Ich als sittlich bestimmt weiß als seine Aufgabe gerade die Durchdringung des ganzen Lebens und Bewußtseins mit der sittlichen Ordnung. Wie sich der Regent eines Landes verantwortlich weiß für die Ordnung in den einzelnen Provinzen, so weiß das Ich sich verantwortlich für die Ordnung und Unordnung in seinem ganzen Lebens- und Bewußtseinsumkreis. Wenn es Provinzen gibt, wo diese Ordnung noch nicht hingedrungen ist, so gibt das Ich s i c h die Schuld dafür. Die Frage nach dem Widerstand ist dieselbe wie die nach der Kraft des Ich. Es sind die „höheren Kräfte", von denen über den Zustand in den «niedrigen» Rechenschaft verlangt wird. Das Maß der Durchdringung des Untern durch das Obere ist — immer noch rein vom sittlichen Standpunkt aus gesprochen — das Maß des sittlich Guten und Bösen. Hat diese Durchdringung nicht stattgefunden, so ist die Klage an die verantwortliche Zentralinstanz zu richten, gegen die «Regierung», gegen das höchste Selbstbewußtsein, gegen das Gottesbewußtsein. Das Gottesbewußtsein — und es allein — trägt die Verantwortung für das Vorhandensein einer „Fürsichtätigkeit des Fleisches". Die idealistische Formel Fichtes kommt wenigstens so weit, anzuerkennen, daß die Sünde auf der Schwachheit, — nein er geht noch einen kleinen Schritt weiter — auf der Träg-

[1] Krankheit zum Tode, S. 94 ff.

heit des Geistes beruhe. Die christliche Auffassung aber potenziert den Charakter der Schuld: Es ist Schuld v o r Gott, i m A n g e s i c h t Gottes, des Herrn; es ist also positiver Trotz [1].

Nach biblischer Auffassung gibt es gar keine Sünde der Sinnlichkeit, der niedrigen Seelenkräfte. Im Gegenteil, das sogenannte Niedrige ist nur niedrig geworden durch die Sünde des Menschen, diese selbst aber ist Ungehorsam. Sünde ist Sünde als Widerspruch, darum etwas, was in der Auffassung Schleiermachers nicht zufällig, sondern notwendig keine Stelle hat. Sogar die (kritisch) idealistische Ethik weiß: „Der Grund dieses Bösen kann nicht, wie man ihn gemeiniglich anzugeben pflegt, in der Sinnlichkeit des Menschen und den daraus entspringenden natürlichen Neigungen gesetzt werden", vielmehr in der „Einheit der Maximen", in der „Verkehrtheit des Herzens", es hat mit einem Wort einen „Vernunftursprung" (Kant) [2]. Der Ursprung des Bösen ist der Trotz, das Greifen nach dem göttlichen Recht, die Antastung der göttlichen Allein-Autorität, das Seinwollen wie Gott. Darum ist sein Höhepunkt nicht das vollkommene Tier, sondern der Teufel, oder, noch menschlich geredet, die Sünde wider den heiligen Geist, der vollbewußte Widerstand des Ichwillens gegen den Gotteswillen. Davon, von den eigentlichen Tiefen der Sünde, vom Dämonischen, Luziferischen, Prometheischen, von jener Auffassung, die schon in Gen 3 mit so großartig-klassischer Einfalt und Tiefe ausgeprägt worden ist, von jenem Rühren an den Baum in der Mitte, von der Emanzipation von Gott als eigentlichem Motiv der Sünde — wie sie etwa auch im Gleichnis von den bösen Weingärtnern besonders anschaulich und unmißverständlich vor uns liegt, — von dem allem findet sich in der ganzen Lehre Schleiermachers keine Spur [3]. Wie wäre es auch möglich, daß dann noch da,

[1] Wie sich dazu die Schwachheitssünde verhält, möchte am ehesten aus Kierkegaard zu lernen sein, der in der „Krankheit zum Tode" diese Stufen des Selbstbewußtseins und also der Sünde mit größter psychologischer Meisterschaft darstellt und deutet. Allgemein kann gesagt werden: Es ist keine Schwachheitssünde ganz ohne Trotz und bei uns Menschen auch kein Trotz ganz ohne Schwachheit, d. h. wir kennen die vollendete Sünde nicht, denn diese ist teuflisch.

[2] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 35 ff. in der Reclamschen Ausgabe.

[3] Vgl. z. B. die ganz rationalistisch verständnislose Kritik der Lehre vom Teufel. § 44, 45.

wo er sein «Christlichstes» gibt, in der Glaubenslehre, jene rein negativ naturalistische Auffassung so unverhüllt und ungebrochen zum Ausdruck käme! Hier bricht der Grundfehler der Schleiermacherschen Auffassung geradezu in grotesker Deutlichkeit hervor: Daß Gottesbewußtsein Glaube sein soll. Weit entfernt davon ist Gottesbewußtsein vielmehr die Voraussetzung des Unglaubens. Denn Unglaube ist nicht Nichtbewußtsein, sondern Neinsagen zum Bewußten, Neinsagen zum gehörten Anspruch Gottes. Der Gegensatz zum Glauben bzw. höheren Selbstbewußtsein heißt nicht Sinnlichkeit, sondern Unglaube, Ungehorsam, Untreue. Sünde im höchsten Maß setzt Bewußtsein, Ichbewußtsein und Gottesbewußtsein im höchsten Maß voraus. Daraus erst ergibt sich die paradoxe Tiefe und notwendig-dialektische, d. h. nur im Widerspruch sich gebende Klarheit der christlichen Auffassung des Bösen, deren nächste Vorstufe die Kantische ist.

Aber nun möge der Leser sich nicht verwundert fragen, wie es denn nur auch möglich gewesen sei, daß der christliche Theologe Schleiermacher eine solche naturalistische Auffassung des Bösen habe hegen können. Zu einer solchen Verwunderung hat der Leser dieses Buches kein Recht mehr. Schleiermacher hat die andere Auffassung auch gekannt, hat sie aber nicht geteilt, weil er, um sie zu teilen, sein System hätte preisgeben müssen. Er blieb bei seiner Auffassung, weil sein Religionsbegriff, seine ganze Geistesauffassung, die sich im Religionsbegriff konzentriert, keine andere Möglichkeit offen ließ, und weil er ein mutigerer und konsequenterer Denker war, als seine verwunderten Kritiker, die sich gern auf seinem Gedankenschiff herumfahren lassen, so lange das Wetter gut bleibt, aber ihn treulos verlassen, wenn's anfängt zu stürmen und gefährlich zu werden. Ist einmal der Glaube als frommes Gefühl, als psychologische Gegebenheit aufgefaßt und lokalisiert, hat einmal die Religion ihre eigene Provinz, ihren Ort, ihr Templum, ist einmal der Religionsgott der Gott des Glaubens, dann hat man ja, wie schon anläßlich des Religionismus angeführt wurde, in der Religion ein gutes Gewissen; dann ist ja notwendig die Sünde draußen, dann gibt es eine sündenfreie Stelle im Menschen, dann ist gerade das Zentrum nicht sündig, dann kann es also auch mit der Sünde nicht ganz ernst gelten. Die berühmten positiven Werte der Schleiermacherschen Religions-

lehre sind die notwendige Voraussetzung seiner naturalistischen Sündenlehre, wie diese ihre notwendige Konsequenz ist. An der Auffassung der Sünde erkennen wir, nicht, wie Schleiermacher gelegentlich einmal von der christlichen Erkenntnis abkommen konnte, sondern wie gegen-christlich sein ganzes System ist. Denn sie ist seine reife Frucht [1].

Was man von christlicher Seite Schleiermacher als ein besonders großes Verdienst anzurechnen pflegt, ist seine Lehre von der Erbsünde. Hier vor allem wollte man einen Beweis sehen, wie energisch er mit dem Rationalismus seiner Zeit gebrochen habe. Hier vor allem läßt sich — meinen wir — der Beweis erbringen, in wie bedenklicher Weise der große Religionslehrer die christlichen Begriffe in ihr Gegenteil umgeprägt hat, in einem Maße, für das die Bezeichnung «Erweichung» entschieden nicht mehr ausreicht. Während in der christlichen Auffassung der Sünde die Lehre von der Erbsünde als höchste, beinahe unerträgliche Verschärfung der Schuld-Beurteilung gemeint ist, läuft sie bei Schleiermacher auf nichts anderes hinaus als auf die Einführung der naturalistischen Entwicklungslehre in die Dogmatik. Statt Erbsünde dürfen wir bei Schleiermacher ganz ruhig den uns geläufigeren naturwissenschaftlichen Begriff Atavismus einsetzen, d. h. das Nachwirken älterer Entwicklungsstufen im Gegenwartsbewußtsein. Es ist also die Erklärung der Sünde, die heutzutage jeder den Geisteswissenschaften ent-

[1] Daß die in der Dogmatik, im Systemzusammenhang, vorgetragene Auffassung nicht ohne weiteres auch die des Christen und Predigers Schleiermacher ist, versteht sich von selbst. Nur haben wir es nicht mit diesem biographischen Problem zu tun. Ganz leise kündet sich gelegentlich auch in der Glaubenslehre selbst eine andere Auffassung an. § 101, 2: „Da sie (die Sünde) nicht aus seinem (des Christen) neuen Leben abgeleitet werden kann, so b e z i e h t er sie nur auf das Gesamtleben der allgemeinen Sündhaftigkeit, welches in ihm noch Raum hat.“ Mit diesem «bezieht» ist ein Begriff gegeben, der mit dem Psychologismus der grundlegenden Sätze ebensosehr in Widerspruch steht, als er dem christlichen Denken sich nähert. Dasselbe gilt von den Darlegungen § 63, 2, wo von einer „T a t in Beziehung auf das Gottesbewußtsein“, „mithin einer Abwendung von Gott“ gesprochen wird. Oder § 81, 3: „Jener Mangel aber wird uns Sünde dadurch, daß das gegen den sinnlichen Trieb ohnmächtige Gottesbewußtsein als Bewußtsein des göttlichen Willens . . . diesen Zustand v e r n e i n t.“ Hier wird also die fatale Gleichung: Gottesbewußtsein = Glaube preisgegeben, und statt ihrer eine Stellungnahme zu ihm angenommen. Damit ist natürlich die ganze Konstruktion der Glaubenslehre hinfällig, und es bleiben deshalb solche Lichtblicke ganz vereinzelt.

fremdete Naturforscher anwendet, einem Phänomen gegenüber, das er nicht versteht.

Diese Auffassung ist nur möglich auf Grund der im vorigen dargestellten Theorie, daß Sünde auf Sinnlichkeit beruhe. Da nun die Sinnlichkeit des Menschen älter, früher auf dem Plan ist, als das geistige Leben, besitzt sie — wenn ich mich so trivial ausdrücken darf — einen Startvorteil gegenüber dem Geistigen, und das ist die Erbsünde. „Die Stärke des Widerstandes, den das Fleisch leistet, und der sich im Bewußtsein der Sünde ausdrückt, hängt ab von dem Vorsprung (der sportliche Ausdruck rührt also schon von Schleiermacher her!), welchen das Fleisch zu jener Zeit (d. h. am Anfang geistigen Lebens) schon gewonnen hatte“ [1]. Die Sünde, bzw. das Sündenbewußtsein, wird erklärt aus dem schnellern Funktionieren des Vorstellungs- gegenüber dem Willensapparat [2], und größtes Gewicht wird auf die — bei beiden Faktoren vorkommende — Tatsache der Gewöhnung gelegt [3]. Es zeigt sich, wie gefährlich jene Bestimmung war, der Geist sei als „ein bestimmtes Quantum aufzufassen“. Die Additionsmethode wird hier reichlich angewandt. „Die Tätigkeit des Geistes ist . . . eine intensive Größe und als eine lebendige (d. h. biologische) auch durch die Wiederholung in der Zeit zur Fertigkeit (!) heranwachsend“ [4]. Mit einer fast possierlichen Gründlichkeit wird der Mechanismus dieses Kräftespiels dargelegt, aus dem nichts geringeres als die furchtbarste, rätselhafteste Tatsache der gesamten Existenz «erklärt» wird. Das « » bezieht sich aber nicht auf die Absicht Schleiermachers. Für ihn handelt es sich in der Tat um eine Erklärung der Erbsünde. Sind seine Darlegungen richtig, so ist jenes größte Rätsel der Menschengeschichte erklärt. Vom Sublimen zum Komischen ist nur ein kleiner Schritt, und die Umständlichkeit und Sicherheit, mit der hier der sonst so bewundernswürdige Denker mit Harmlosigkeiten die Menschheitstragödie «erklärt», gehört entschieden zum letzteren. Wie ganz anders ehrfürchtig und ehrfurchtgebietend steht diesem gewaltigsten Problem der große Kant gegenüber! „Der Mensch ist von Natur böse“, und zwar sei dieses Böse (wie wir hörten) ja nicht etwa in der Sinnlichkeit zu suchen, vielmehr in einem „Hang zum Bösen, der als selbstverschuldet dem Subjekt zu-

[1] § 67, 2. [2] § 68. [3] § 68, 1. [4] § 67, 2.

gerechnet werden muß." Es handelt sich, um das Wort noch einmal hinzusetzen, um eine angeborne und doch verschuldete „Verkehrtheit des Herzens". Das letzte Wort in der Sache, zu dem uns der einfache Tatbestand des sittlichen Bewußtseins nötige, sei die Paradoxie: „angeborne Schuld". „Der Vernunftursprung dieses Hangs zum Bösen bleibt uns unerforschlich." „Für uns ist kein begreiflicher Grund da, woher das moralisch Böse in uns zuerst gekommen sein könne"[1]. Man spürt es diesen in ihrer echten Kantischen Nüchternheit nur um so überzeugender wirkenden Sätzen an, wie ratlos der größte aller Denker der Neuzeit vor dieser schauerlichen Kluft stand, die er ebensowenig zu leugnen wie zu beseitigen imstande sich fühlte, vor jener Kluft, die Schleiermacher auf ein paar behende darüber hingeworfenen psychologischen Gedankenbrettchen sich zu überschreiten getraute, weil er, wahrhaftig, non cogitavit quanti ponderis sit peccatum.

Mit dieser rein psychologisch-biologischen — und mit dem christlichen Namen Erbsünde belegten — Erklärung, die übrigens keinesfalls seine originelle Leistung war, sondern die er bloß als erster in die Theologie einführte, war natürlich das Problem der Erbsünde nur dann «gelöst», wenn man auch mit der S c h u l d auf ähnlich psychologische Weise fertig wurde. Und daran ließ es Schleiermacher nicht fehlen. Er ersetzt nämlich den ethischen Begriff der Schuld flugs durch den psychologischen Begriff der Selbsttätigkeit[2], und überträgt diese vom Individuum auf das „ganze Geschlecht". Soziologische Oberflächlichkeit — d. h. die Ersetzung des ethischen durch den biologisch-psychologischen Gesichtspunkt — hat darin ein besonderes Verdienst Schleiermachers sehen wollen. Er habe die Solidarität der menschlichen Schuld proklamiert. Davon kann keine Rede sein. Vielmehr hat er durch jene Verschiebung die Schuld überhaupt abgeschafft. Denn die Ersetzung von «Schuld» durch «Selbsttätigkeit« heißt gerade dies, daß an die Stelle der ethischen Gesinnungsbeurteilung die biologische Ursachenbetrachtung getreten ist. Er faßt das, was die Kirchenlehre mit Erbsünde meint, nicht als Gesamt s c h u l d , sondern nur als Gesamt w i r k u n g der menschlichen Gesellschaft, wobei aber durch die vorher gegebene psychologische Erklärung (Sinnlich-

[1] Vgl. o. S. 224. [2] § 69, 2.

keit) gerade der Schuldcharakter im ethischen Sinn ausgeschlossen wird. Indem man die Sünde erklärt — und das tut Schleiermacher —, leugnet man sie. Die christliche Lehre geht gerade den umgekehrten Weg. Sie erklärt nicht etwa, sondern setzt im Gegenteil, in bewußter Paradoxie, die Schuld des Geschlechts als Schuld des Einzelnen, indem sie auch hier die absolut gegenhistorische Kategorie der Gleichzeitigkeit geltend macht. Wie mit Christus, so sind auch alle mit «Adam» gleichzeitig. Sie ist also das radikale Gegenteil aller naturalistisch-soziologischen Erklärungsversuche.

Es ist für das einlinig-kausale und also geistfremde Denken Schleiermachers bezeichnend, daß er gerade den Ausdruck der kirchlichen Lehre liebt, der ebenso unbiblisch als sachlich fragwürdig ist: Die Erbsünde, wogegen er die Erbsünde als «unbequem» (!) taxiert[1]. Der Kern der biblisch-reformatorischen Lehre ist zweifelsohne die Lehre vom Sündenfall, mit der auch Kant sich insofern einverstanden erklärt, als sie die einzige sinngemäße, obschon mythologische Vorstellung dieses überhaupt Unvorstellbaren sei. „Wir müssen aber von einer moralischen Beschaffenheit, die uns soll angerechnet werden, keinen Zeitursprung suchen; so unvermeidlich dies auch ist, wenn wir ihr zufälliges Dasein erklären wollen (daher ihn auch die Schrift, dieser unserer Schwäche gemäß, so vorstellig gemacht haben mag)“ [2]. Die Hauptsache aber in Kants sowohl wie in der biblischen Auffassung ist dies, daß das Böse nicht mit etwas Naturhaftem beginnt, sondern im widergöttlichen Willen, nicht aber in der Sinnlichkeit seinen Ursprung hat, so wenig auch dieser Wille — nach Kant sowohl als nach der Bibel — mit einem in der geschichtlichen Tatsächlichkeit sich vollziehenden einzelnen Willensakt identisch ist, sondern vielmehr die Voraussetzung zu ihnen allen ist. Das Böse wird also nur aus dem Bösen erklärt, d. h. in seiner fundamentalen Rätselhaftigkeit stehen gelassen. Schleiermacher dagegen, gemäß seiner allgemeinen Geistesart, versucht auch hier den Akt (Geist) aus dem Zustand (Natur) zu erklären und stellt deshalb fest, „der allgemeine Zustand der Menschen“, „die Unfähigkeit zum Guten“, „haben schon vor der ersten Sünde (!) in der menschlichen Natur gelegen und sei also

[1] § 69, Zusatz. [2] S. 44.

die jetzt angeborne Sündhaftigkeit auch schon für die ersten Menschen etwas Ursprüngliches gewesen“ [1], d. h. die ganze Schleiermachersche Erbsündenlehre läuft auf die Trivialität hinaus, daß die Sinnlichkeit eine angeerbte Voraussetzung des menschlichen Geisteslebens sei, und auf die bedenklich gegengeistige Behauptung, daß in ihr der Ursprung der Sünde gesucht werden müsse. So wird der Dualismus, der in aller Schulderkenntnis unverwischbar, als Grundtatsache der geistigen Existenz, dem Menschen ins Herz geschrieben ist, und in der Lehre vom Fall, vom Bruch, von der Verstoßung aus dem Paradies, vom Erbfluch, seinen maximalen Ausdruck fand, durch einen seichten Monismus von stark naturalistischem Gepräge ersetzt. Mit jenem «Fall» wird die Sünde tatsächlich geleugnet. Denn Sünde, die nicht Bruch, irrationale Willkür, absolut unverständliches Rätsel, in nichts als im Ungehorsam des Geschöpfs gegen den Schöpfer begründeter Wider-Sinn ist, ist nicht Sünde. Vielmehr ist sie — wie wir bei Anlaß der Geschichtsauffassung Schleiermachers noch sehen werden — die natürliche erste Stufe des Entwicklungsprozesses. Sie wird zwar gewirkt durch menschliche Selbsttätigkeit, aber nicht als Schuld. Sie ist auch von hier aus nur das Noch-nicht-Geistsein der Natur, sie ist notwendiger Durchgangspunkt in der Entwicklungsgeschichte. Der Widerspruch mit der christlichen Auffassung, der der denkbar schärfste ist, wird denn auch leise und verdeckt zugegeben [2], und die ganze Ausführung schließt mit der nun nicht mehr mißzuverstehenden Erklärung: „Die nur allmähliche und unvollkommene Entwicklung der Kraft des Gottesbewußtseins gehört zu den Bedingungen der menschlichen Existenz, auf welchen das menschliche Geschlecht steht“ [3].

Das also ist der Kern der berühmten Schleiermacherschen Erbsündenlehre: Die Ersetzung des sittlich-geistigen Gesichtspunktes und seines Dualismus durch den biologisch-psychologischen, d. h. den kausal-naturalistischen mit seinem Entwicklungsmonismus. Durch diese Erbsündenlehre hat also Schleiermacher nicht nur nicht den Rationalismus der Aufklärung überwunden, sondern ist im Gegenteil tief hinuntergesunken unter das, was sowohl sein idealistischer Zeitgenosse Fichte, wie vor allem sein «aufklärerischer» Lehrer Kant von der Sünde zu

[1] § 72, 5. [2] § 81. [3] § 81, Schluß.

sagen wußten. Obschon mannigfaltig von christlichen Gedanken berührt, ist doch sein «Gegensatz» im Grund nichts anderes, als der relative, psychologische Gegensatz von Rezeptivität und Spontaneität, von Sinnlichkeit und tätigem Geist.

Biblisch-reformatorisches Denken kennt einen andern Gegensatz: Den geistigen (sinnbezüglichen) Gegensatz zwischen Gottes Willen und dem Menschenwillen. Hier erst findet wirklich ein Gegen-Satz statt. Dem Satz oder Gesetz Gottes setzt sich der Wille des Menschen entgegen. Dem Spruch des Herrn widerspricht das Geschöpf. Hier wird ein Band zerrissen, ein ursprünglich Zusammengehöriges wird auseinandergezerrt, eine Einheit wird zerbrochen, eine von Gott geschaffene Harmonie wird willkürlich zerstört. Bei Schleiermacher dagegen ist das menschlich Böse nur ein besonders benannter Spezialfall dessen, was sonst Natur oder Sinnlichkeit genannt wird, und es ist darum nicht einzusehen, warum ihm eine besonders große Bedeutung im Gesamtweltgeschehen zukommen sollte. Es ist eine unter den vielen „Abweichungen vom Bildungsprozeß", ein Nochnicht, Natur, die noch nicht Geist ist. Darum etwas Harmloses, Natürliches und zum Leben Gehöriges, sofern das Leben ein sich entwickelndes sein soll. Denn da die Welt unendlich viel Zeit zu ihrer Entwicklung zur Verfügung hat, ist auch dieses Nochnicht nicht allzu tragisch aufzufassen. Woher sollte es Dringlichkeit geben? Wie dringlich ist denn die Herrschaft des Geistes über die Natur? I s t sie dringlich, so ist sie es u n b e d i n g t. Ist sie dringlich, so gilt die Kategorie: Der A u g e n b l i c k.

Das ist in der Tat das Wissen des Gewissens: Daß der kategorische Imperativ, das Gottesgebot von unbedingter Dringlichkeit und also, was dasselbe ist, von unbedingter Strenge ist. Wer von Gott angerufen wird, weiß nichts vom Noch-Zeit-Haben, vom Nochnicht, vom «Allmählich», vom «Mehr-oder-weniger». Das alles sind die Requisiten des gott v e r g e s s e n e n Menschen [1]. Der Mensch, der sich Gottes erinnert, weiß sich der absoluten Forderung gegenübergestellt, im Augenblick. „I h r sollt vollkommen sein!" Der Augenblick ist die Stelle, wo der

[1] Selbstverständlich bezieht sich das nicht auf den Menschen Schleiermacher. Seine praktische Ethik war eine ganz andere als seine theoretische und dementsprechend auch, in einer von uns nicht zu definierenden Weise, sein Glaube.

Blitz aus der Ewigkeit in die Zeit einschlägt. Diesem Geschehen ist der Mensch nicht gewachsen. „Weh mir, ich vergehe, denn ich habe den Herrn Jahweh gesehen!" Von Gott wissen und von unserem Unrecht wissen, ist für uns eins. Unrecht aber haben wir vor dem, der Recht hat. Weil Gott der ist, dessen An-spruch wir uns nicht entziehen können, weil er «recht» hat, darum wissen wir uns, die wir mit jenem Anspruch nicht übereinstimmen, im Unrecht. Der Anspruch Gottes ist die Aufforderung zur Rechtfertigung. Und dieser Anspruch wird uns, weil wir uns nicht rechtfertigen können, zum Gericht. Wir sind schuldig. Wir haben gefrevelt am Göttlichen. Wir haben Gott entwendet, was sein ist, das Selbersein, das Selberwollen, wir haben uns emanzipiert, „aus seiner Hand genommen", haben das durch die Schöpfung gesetzte Verhältnis der Unterordnung gebrochen und, selbst anderswollend, uns Gott neben-, nein gegengeordnet. Das ist in allem «Bösen» das einzig Böse. Wo d a von nichts, auch keine Spur wäre, wäre auch vom Bösen nichts. Das Böse im Bösen ist einzig und allein das Sichabwenden vom Schöpfer-Herrn, der Bruch der Schöpfer o r d n u n g, die Rebellion, die Antastung der Alleinherrlichkeit Gottes. Die Idee des Ordnungs- oder Rechtsbruches ist die letzte, weiter nicht zurückführbare, unüberbietbare und unersetzliche Deutung des Gewissenserlebnisses. Das ist nicht, wie moderner Biologismus meint, eine «Hineinlegung juristischer Kategorien ins Religiöse». Vielmehr ist das Rechtsbewußtsein der Jurisprudenz nichts anderes als eine Abschattung, ein schwaches Echo dieses Urrechtsverhältnisses Herr-Gott; Mensch-Geschöpf[1]. Das Gewissen läßt sich nichts von der Strenge des Gesetzes abmarkten. Es läßt das, was Imperativ ist, nicht biologisch abschwächen. Geist und Norm bilden eine unauflösliche Einheit, die nicht durch andere Kombinationen ersetzt werden kann, weil sie die Voraussetzung aller «recht»mäßigen, d. h. normgemäßen Setzungen ist. Der Gegensatz zwischen wahr und falsch, gut und bös, ist tiefer als der zwischen Sein und Nichtsein, weil er die Voraussetzung aller Seinssetzungen ist. Er ist der schlechterdings letzte, absolute Gegensatz. Aber in seinem vollen Sinn ist er der Gegensatz: Gottgemäß-Gottwidrig. G o t t ist die Norm, das Gesetz. Der Widerspruch gegen Gott ist darum mit nichts

[1] Vgl. dazu Der Mittler, S. 410—423.

anderem auszudrücken oder zu qualifizieren, weil alle anderen Qualifikationen schon unterhalb dieses Gegensatzes liegen. Der Gegensatz gegen Gott ist die Urlüge, das Urunrecht, die Uruntreue. Der zusammenfassende Ausdruck aber ist: Sünde, «Trennung», Rebellion, die freche Stirn gegen Gott, so wie Jesus im Gleichnis von den Weingärtnern die Situation der Menschen kennzeichnet.

Wenn aber Gemeinschaft mit Gott als höchstes Gut, als Inbegriff des Lebens gefaßt werden muß, so kann der Bruch mit Gott nichts anderes als das höchste Uebel sein. Dies aber darf nicht psychologisch abgeschwächt werden. Es ist Schleiermacher oft vorgeworfen worden, daß er Sünde und Sündenbewußtsein gleichsetze. Das ist die Folge seines Psychologismus, der ohne weiteres geistige Verhältnisse mit psychologischen Zuständen gleichsetzt. Eine Folge und Aeußerung der Sünde unter anderen ist ja gerade auch dies, daß durch sie das Bewußtsein der Sünde, der Ungeheuerlichkeit der Sünde abgeschwächt wird. Das Maß der Sünde ist also ein ganz anderes als das Maß des Sündenbewußtseins, eher ein umgekehrt- als ein direkt-proportionales. Ebenso verhält es sich mit dem in der Sünde gesetzten Ungut, der Unseligkeit. Ob der Einzelne den Bruch mit Gott mehr oder weniger als Ungut s p ü r t , ist unerheblich gegenüber der Tatsache, daß er in absoluter Weise Ungut i s t. Das k l a r e Bewußtsein lehrt darüber dies, daß der Trennung von Gott jenes Maß von Unseligkeit entspreche, das wir nicht anders als mit «Hölle» oder «Verdammnis» ausdrücken können, d. h. einfach: das absolute Maß. Die notwendige Korrelation von Trennung und Ungut können wir in ihrer Rechtmäßigkeit nicht anders bezeichnen als mit Strafe. Der Auflehnung gegen die göttliche Souveränität kann nichts anderes entsprechen als die absolute Strafe. Auch dies ist nicht entfernt etwa Hineintragung einer juristischen Kategorie ins religiöse Bewußtsein, vielmehr ist das juristische oder staatliche Strafrechtsbewußtsein nur eine leise Abschattung dieses Urverhältnisses, und alle bloß biologischen Fassungen des Sachverhaltes sind ungeistige Abschwächungen, im Vergleich mit jenem anderen: Harmlosigkeiten. Wir haben so viel vom Vatergott des Neuen Testamentes zu hören bekommen, daß wir darüber vergessen haben, daß das Evangelium von Gottes Vaterschaft durchaus Gott den Herrn, den Richter, den Furchtbaren zur Voraussetzung hat, daß der, der das Gleichnis vom

verlorenen Sohn uns gab, auch einschärfte: Fürchtet euch aber vor dem, der Leib und Seele verderben kann in der Hölle, und der manches seiner Gleichnisse ausklingen ließ in den furchtbaren Refrain: Da wird sein Heulen und Zähneknirschen.

Es ist uns nunmehr keine Ueberraschung mehr, daß Schleiermacher dem Begriff der Sündenstrafe ebenso ausweicht [1], wie er vorher den Begriff der Schuld durch den der Selbsttätigkeit ersetzte. Schuld und Strafe gehören zusammen. Der Begriff der Schuld, kommentiert von dem der Sünde und ihn selber kommentierend, ist der Mittelpunkt des biblisch-reformatorischen Denkens. Er ist ebenso unersetzbar, als das Verpflichtungsverhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf, die Subordination, das Herr- und Knechtverhältnis, unersetzbar ist. Nicht nur etwa im Alten Testament, sondern auch im Neuen, und nicht nur etwa bei Paulus, sondern ebenso sehr bei den Synoptikern, bei Johannes und in allen neutestamentlichen Schriften, von den Reformatoren ganz zu schweigen, stehen diese Begriffe in absolut unauflöslicher Zusammengehörigkeit, einer den anderen voraussetzend, im Mittelpunkt der ganzen Verkündigung. Nur durch sie ist der Charakter des Bösen zu deuten.

Vor allem ist es heute einem ganz und gar verweichlichten Denken (einem sinnlosen Gebrauch des Wortes «Liebe») gegenüber nötig, darauf hinzuweisen, daß das Neue Testament, daß Jesus keinen anderen Gottvater kennt als den, hinter dem als eine furchtbare Möglichkeit die ewige Verdammnis steht. Der Begriff der Schuld verliert gänzlich seinen Sinn, wenn nicht sein Korrelat die Strafe ist. Wo das übersehen wird, da wird aus Schuld bloße «Unrichtigkeit». Im Bewußtsein der Strafwürdigkeit kommt der existentielle Charakter des Ethischen zum Vorschein, das Bewußtsein, daß der sittliche, göttliche Imperativ es mit meiner E x i s t e n z zu tun hat, nicht bloß mit meinem Denken, daß also der Bruch mit der göttlichen Ordnung den Gegensatz zu allem bedeuten muß, was ich als geistiges Wesen zum vollkommenen Inhalt einer Existenz rechnen muß. Daß jegliche konkrete Fassung, jede «Vorstellung» dieser Idee der Verdammnis auf Unmögliches führt, ist hier ebenso wahr, aber nicht wahrer, als bei der Idee Gottes. Uebrigens sind die Ideen, die man, die etwa Schleiermacher an ihrer Stelle vorschlägt, nicht

[1] § 71, 4.

weniger widerspruchsvoll, ganz abgesehen davon, daß sie den Sinn des Schuldbewußtseins verfälschen. Wie die Idee der Persönlichkeit des Schöpfers, des Herrn, des Gebieters, so sind auch die Ideen der Sünde, der Schuld und der Verdammnis unveräußerliche, letzte Begriffe des geistigen Lebens, ohne die es in jedem Fall auf tiefere und tiefste Stufen zurücksinkt. Nur von diesen Voraussetzungen aus ist die biblisch-reformatorische Lehre von der Erlösung zu verstehen, und wir können schon jetzt wissen, daß Schleiermacher, der über keine dieser Voraussetzungen verfügt, ohne größte Inkonsequenzen nicht eine Darstellung der Erlösung wird geben können, die auf den Namen «christlich» irgendeinen Anspruch hat.

11. Kapitel

ERLÖSUNG ALS RELIGIÖSE VIRTUOSITÄT UND ALS VERGEBUNG.

Religion und Erlösungsreligion ist eins und dasselbe. Es gibt keine Religion, die nicht Erlösungsreligion ist. Denn in jeder Religion sucht der Mensch Gott um einer Hilfe willen, die er sonst nirgends findet. Es ist der Druck der Not, der die Seele des Menschen in diese Höhen hinaufpreßt. Es hat also keinen Sinn, einige Religionen als Erlösungsreligionen von anderen zu unterscheiden. Religion ist in jedem Fall Suchen nach Erlösung. „Propriae infelicitatis conscientia unum quemquem pungi necesse est, ut in aliquam saltem Dei notitiam veniat" (Calvin) [1], d. h. das Bewußtsein der Lebensnot ist der Antrieb zu jeder religiösen Bewegung. Die Frage ist nur die, was als tiefste Not empfunden und dementsprechend: was für Erlösung begehrt wird. Von dieser Erkenntnis heißt es bei Calvin weiter: „Rursum hominem in puram sui notitiam nunquam pervenire constat nisi prius Dei faciem sit contemplatus . . . Dei nostrique notitia mutuo inter se nexu sint colligatae." Die Tiefe der Erkenntnis der Not ist ebenso von der Tiefe der Gotteserkenntnis abhängig, als umgekehrt die Erkenntnis Gottes immer nur de profundis möglich ist. Erkenntnis der Not und Erkenntnis Gottes sind Korrelate. Wie in einer steilen Schlucht nur am untersten Grund das Bild der Sonne ohne perspektivische Verkürzung sich spiegeln kann,

[1] Inst., Anfang.

so ist unverkürzte, wahrhafte Gotteserkenntnis nur dort möglich, wo der Mensch den tiefsten Punkt der Not erreicht hat, in der Verzweiflung. Einzig Verzweiflung weiß, was «Erlösung» meint, einzig sie weiß, was der Mensch und was Gott ist.

Verzweifelt ist der Mensch zwar, wie KIERKEGAARD uns lehrt, auf allen Stufen seiner Existenz. Die Frage ist nur, ob er sich Schürzen flicht für seine Nacktheit und der Stimme Gottes entflieht, oder ob er sich ihr stellt zum Gericht. Erkenntnis des Menschen von sich selbst kann also immer nur ehrliches Geständnis seiner verzweifelten Lage sein. Die Tiefe der Erkenntnis wird also durch die beiden Punkte: Ich selbst und Verzweiflung zum vornherein bestimmt sein. Sie wird da erreicht sein, wo der Mensch wirklich sich selbst, d. h. sein Selbst als das verzweifelte und in verzweifelter Lage befindliche erkennt, wo er also den Widerspruch, in dem er als Geist, als Sichselbstbestimmendes sich befindet, den Widerspruch zu seiner eigenen Wahrheit und ihrem Spruch sich eingesteht, wo er erkennt, daß seine tatsächliche Selbstbestimmung nicht mit der Bestimmung der Wahrheit-von-ihm übereinstimmt, daß er nicht sich selbst als das bestimmt, wozu er bestimmt i s t. Diese ursprüngliche Bestimmung aber kann nichts anderes sein als: der Charakter der menschlichen Existenz unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Wahrheit überhaupt: Das Gott-Schöpfer und Mensch-Kreatur-Verhältnis. Daß der Mensch selbst, d. h. durch Selbstbestimmung — denn nur dort ist das Selbst, wo Selbstbestimmung ist — jene Urordnung gebrochen, das ist die Tiefe der Not. Jede andere Not betrifft entweder nicht das Selbst in seiner Selbstheit — bloß das Kleid des Selbst —, oder aber nicht die eigentliche verzweifelte Lage des Selbst. Jene tiefste Stelle der Kluft ist also da erreicht, wo der Mensch sich von Gott verdammt weiß. Dort einzig kann Gott in der Wahrheit erkannt werden. Das ist nicht die Gotteserkenntnis besonders melancholisch veranlagter Gemüter, nicht eine Spezialität von irgendjemandem, sondern das ist nüchternste, schlichteste Selbsterkenntnis, die von jedem besonderen Inhalt des Selbst absieht, es sei denn, daß ein Mensch existiere, von dem das Prädikat «Gott ungehorsam» nicht gelte. Wo also Erlösung von dieser Not gesucht wird, da erst wird im wahren Sinn die Erlösung gesucht.

„Wie kriege ich einen gnädigen Gott?“ ist die erschütternd einfache Frage, mit der Luther das Evangelium wieder entdeckt

hat. Diese Frage allein nimmt den Menschen ernst und nimmt Gott ernst. Sie nimmt den Menschen ernst, indem sie ihn als verantwortlich nimmt und ihm die Ehre erweist, nichts anderes ernstlich als Not in Betracht kommen zu lassen, als was wirklich dieses freie Selbst betrifft. Sie nimmt vor allem Gott ernst, indem sie den Widerspruch gegen seinen Willen, die Zerstörung seiner Ordnung, als das unvergleichbare Uebel betrachtet. Diese Frage faßt darum einzig die Not im wahren Sinn als eine geistige. Sie bewegt sich darum durchaus in der Sphäre des Wortes: Widerspruch, Schuldspruch, wie auch die geistige Auffassung des Selbst die «Berufung» durch Gott ist. Soll es eine Antwort auf jene Frage geben, so kann auch sie nur in dieser Sphäre erfolgen. Wie aber kann es geschehen?

Der Rechtsbruch ist ja ein Faktum, das nicht zu beseitigen ist, er ist das Urfaktum der ganzen Geschichte, der ganzen menschlichen Existenz. Alles menschliche Tun, alle Geschichte, alle Kultur ist nur ein Versuch des Menschen, die Blöße vor Gott zu decken, sich vor seinem Angesicht zu verbergen, darum ein immer wieder mißlingender Versuch. Was geschehen ist, ist geschehen, das ist das Grundgesetz alles Denkens vom Wirklichen. Hier hört aller Idealismus mit seinen «Möglichkeiten» auf. Er bleibt ein schönes Spiel, Traum vom wiedergewonnenen Paradies. Am brutalen Faktum bricht sich alle Möglichkeit, die das Denken erfinderisch entdeckt und entwirft. Mag aus Gedanken folgen, was da will, es wird nie folgen, daß das Geschehene nicht geschehen sei. Idee kann deuten, aber nicht umschaffen, nicht neusetzen. Der Mensch kann sich wohl über jenes Faktum hinwegdenken, aber dann ist er ja erst recht wieder verzweifelt, auf der Flucht vor sich selbst. Er kann auf die Idee kommen, die Schuld sei vergeben, aber als s e i n e Idee hat sie nicht mehr Wert, als eine selbstfabrizierte Banknote ohne Unterschrift der Bank selbst. Auch diese Idee bleibt in der Sphäre der bloßen Möglichkeiten, die dem Faktum nicht gewachsen sind.

Und Gott? Er läßt seine Sonne scheinen wie zuvor, er läßt uns trunken werden von den reichen Gütern seines Hauses, die Erde ist voll seiner Güter und er tut seine milde Hand auf und segnet alles was lebt mit Wohlgefallen . . . Aber was hat das mit meiner verzweifelten Lage zu tun? Das Faktum bleibt Faktum, und — es sei denn, daß Gott seiner spotten lasse —

wird sich an uns erfüllen, wie es sich jetzt schon erfüllt durch die Verzweiflung. Auch Gott kann das Geschehene nicht ungeschehen machen. Aber er kann es für ungeschehen erklären. Er, der die Ordnung setzte, und dadurch den Ernst schuf, zusammen mit dem Sinn des Lebens — er kann sich über die Verletzung seiner Ordnung, trotzdem er sie für uns als unverbrüchlich setzte —, hinwegsetzen, kraft seines Schöpferwillens. Das kommt ihm, dem Souverän, dem Alleinherrscher, zu. Er ist der Ursprung alles Gesetzes. Er ist die Kraft alles Gesetzes. Wie ein Volk sich eine neue Verfassung geben kann, weil es souverän ist, so kann Gott dem Weltall eine neue Verfassung geben, wenn er will. Sonst wäre er ja nicht Gott. Sein Wille ist nicht gebunden durch sein Gewollthaben. Aber freilich, weil es sein Wille war, der im Gesetz spricht, ist und bleibt es sein Wille, denn es ist ewige Wahrheit. Gottes neue Wahrheit, die die alte umstoßen soll, kann sich also nur äußern, indem sie sie zugleich bekräftigt. Nur durch ein höchst paradoxes: Es gilt noch, aber es soll doch nicht mehr gelten, kann Gott jenes Faktum «beseitigen», d. h. durch Vergebung. Vergebung ist das absolut paradoxe Zusammenbestehen des Unvereinbaren: Die Schuld besteht, aber sie besteht doch nicht mehr. Es ist die Herrentat des freien Gottes, der doch durch seine Freiheit nicht die Ewigkeit seines Gesetzes, seiner Wahrheit aufhebt.

So kann er, der die Ordnung als unverletzlich setzte, auch über sie hinaus seinen Willen geltend machen. Wer will dazu nein sagen? Wer will es Gott wehren, wenn er erklärt: Trotzdem du meine Ordnung gebrochen und damit die Gemeinschaft zerstört hast, will ich Gemeinschaft mit dir halten? Er kann zu dem, der durch seine Unbotmäßigkeit aufgehört hat, sein Kind zu sein, sprechen: Du bist doch mein Kind. Er kann durch eigene Initiative den zerrissenen Faden, der dem Menschen für alle Ewigkeit entglitten ist, wieder aufnehmen und neuknüpfen. Er kann den Schuldspruch durch den Freispruch aufheben. So allein könnte das Faktum beseitigt werden. Im Widerspruch besteht es, durch Schuldspruch erfüllt es sich, es kann auch nur durch Freispruch aufgehoben werden. Durch den (sittlichen) Anspruch weiß sich der Mensch als schuldig vor Gott, er kann sich nicht ver-antworten. Diese Lage kann nur dadurch aufgehoben werden, daß Gott für ihn antwortet, was er antworten sollte.

Es kann . . . Das heißt hier gar nichts. Denn dem Faktum läßt sich nicht mit einer Möglichkeit begegnen. Vergebung als Idee des Menschen selbst kann nichts, als weiter Zeugnis ablegen von seiner Hybris. Sich selbst von Gott aus so wichtig nehmen, nach dem man das von Gott Wichtiggenommenwerden verscherzt hat, sich so wichtig nehmen, daß Gott, um den Riß zu heilen, ewige Ordnung aufhebe, ist als Gedanke des Menschen der Gipfel aller Ueberhebung. Wie die Distanz zwischen Gott und Mensch nirgends größer ist als darin, daß der Mensch sich Gott gegenüber als sündig weiß, so daß dieses Wissen Gott und Mensch auf absolut qualitative Weise scheidet, so ist ebenso die Außerkraftsetzung dieses Wissens, die Vergebung, nur als Gedanke, der nicht vom Menschen kommt, sondern von Gott, keine Gotteslästerung. Das bedeutet also: Zur Vergebung der Sünde gehört nicht nur die Idee, sondern der Vollzug der Vergebung durch Gott. Dem Faktum der Sünde muß das Faktum der Vergebung entsprechen. Vergebung kann nur geschehen kraft göttlicher, autoritativer, existentieller Erklärung. Das Wort muß in der Zeit, mit Vollmacht, gesprochen werden, in jener ganzen Paradoxie des Geltens und Nichtmehrgeltens. Es kann nur gesprochen werden durch den, der bevollmächtigt ist, mit absoluter Autorität im Namen Gottes zu handeln, durch den Christus, und zwar den gekreuzigten Christus.

«Christus» ist: Das Wort von der Vergebung. Vergebung aber heißt: dieses schlechterdings Unbegreifliche, daß der schuldige Mensch nicht schuldig, daß der Rechtsbrecher gottwohlgefällig, daß der sündige Mensch der sündlose Christusmensch sei, daß ich der neue Mensch, der andere, der ur-alte, der gottgeschaffene sei, d. h. also, daß meine Erkenntnis vom Ich nicht mehr den Weg nach innen nehmen müsse und dürfe, — wo nichts als Verzweiflung lauert —, sondern den Weg über diese Erklärung Gottes, also nach außen zu nehmen habe; Vergebung bedeutet, daß alle bisherigen Wahrheitskriterien aufgehoben, und nicht mehr das als seiend anzusprechen sei, was man sonst so nennt, sondern jenes Andere, das, obschon „für unsere Begriffe" durchaus nicht seiend, durch Gottes Spruch als seiend, als das geltende Sein erklärt wird. Vergebung besteht also darin, daß die erfahrbare Wirklichkeit durch die durch Gottes Willen geschaffene, einzig in seinem Willen ruhende, und uns einzig in seiner autoritativen Erklärung zugängliche neue paradoxe Wahrheit als außer

Kraft gesetzt gilt. Vergebung ist also Wahrheit, etwas, das nur erkannt, gehört, verstanden und als wahr geglaubt werden kann. Das ist der Inhalt, den der christliche Glaube dem Wort Erlösung gibt, der Inhalt, der allein jener Frage, jener Verzweiflung entspricht.

Darum ist die Lehre von der Rechtfertigung aus Glauben allein das Herz der reformatorischen Verkündigung. Die Verzweiflung, die dort als die Not des Menschen erkannt wurde — neben der alle andere Not eine Kleinigkeit sei —, ist die Erkenntnis der zerbrochenen Gottesordnung, der Rechtsbruch des Menschen, die Schuld. Sie kann darum auch nur durch eine Wiederherstellung der ursprünglichen Ordnung, der Schöpferordnung, gutgemacht werden, und dies nur kraft göttlicher Initiative und Erklärung. Hier, wenn irgendwo, hängt also alles am Wort, und können alle biologischen Kategorien nur abschwächen und den geistigen Sinn und Ernst zerstören. Weil Not und Hilfe so geistig aufgefaßt werden, darum heißt es: „Wir haben es hie nur im Wort." Verbum solum habemus. Alles Hineinziehenwollen der „Erfahrung" müßte hier das Verständnis verunmöglichen. Denn es handelt sich ja gerade um das, was keiner Erfahrung zugänglich, sondern im Gegenteil mit aller Erfahrung im Widerspruch steht, mit dem unbegreiflichen Sowollen Gottes, von dem wir nur durch seine Willensmitteilung im Wort Kenntnis haben können. Das ist gemeint mit dem — allerdings mit üblen Assoziationen behafteten — Ausdruck: Justitia forensis. Es ist die rein geglaubte, rein in der Jenseitigkeit des göttlichen Sosagens begründete Gnade. Erst auf Grund dieses Glaubens kann sich im Tatsächlichen, d. h. im erfahrbar-geschichtlichen Leben etwas ändern. Aber nicht dieses, sondern jenes ist der Grund, das, worauf sich der Glaube stützt, und worauf er gerichtet ist. Denn „was man siehet, darf man nicht glauben".

Es ist darum schon kein gutes Omen, daß Schleiermacher seine Lehre von der Erlösung mit der Erklärung beginnt, die Reihenfolge von Rechtfertigung und Bekehrung sei eine gleichgültige [1]. Es sei hier der Leser zum voraus auf eine Eigentümlichkeit der Schleiermacherschen Darstellung aufmerksam gemacht: Wenn immer unser Denker damit beginnt, etwas als

[1] § 107.

«gleichgültig», unerheblich zu erklären, so hat er weitgehende Absichten negativer Art, die hinter dieser vorsichtigen Ausdrucksweise sich mehr verstecken als ankündigen. Wer die Reihenfolge von Vergebungbekommen und Rechtwerden gleichgültig nennt, hat offenbar im Sinn, aus den alten Begriffen ganz neue zu prägen. Denn so gut wie die Reihenfolge von Testamentseröffnung und Testamentsvollstreckung ist auch die von Rechtfertigung und Bekehrung eine festgelegte, unverrückbare. Daß wir mit der Vermutung, die scheinbare Gleichgültigkeitserklärung der Reihenfolge verdecke eine wichtige Umordnung, nicht Unrecht haben, zeigt das Zugeständnis, daß seine Darstellung „die Rechtfertigung aus der Bekehrung ableitet“ [1].

Erst muß die Zulassung zum Haus ausgesprochen sein, ehe das Gespräch im Haus seinen Fortgang nehmen kann. Hinter dieser scheinbar formalen Kleinigkeit steckt etwas ungeheuer Bedeutsames, das uns der § 109 enthüllt, daß nämlich das in der biblischen Lehre festgelegte Verhältnis tatsächlich umgekehrt werden soll. Die Vergebung soll aus dem neuen Zustand des Christen erschlossen [2] werden, sie erscheint gleichsam als ein Beiprodukt eines erfahrbaren, geschichtlichen Vorgangs. Weil „in dem neuen Menschen die Sünde nicht mehr tätig ist“, und „der neue Mensch sich die Sünde also nicht mehr aneignet und gegen sie auch arbeitet als gegen ein Fremdes“, „ist also (!!) das Bewußtsein der Schuld aufgehoben“. An einer anderen Stelle: „Der Anfang ist hier das Verschwinden des alten Menschen, mithin auch der alten Beziehungsweise alles Uebels auf die Sünde, also das Verschwinden des Bewußtseins der Strafwürdigkeit, mithin ist das erste des versöhnenden Momentes die Sündenvergebung“ [3]. Also: Weil der Mensch, der von Christus in einen bestimmten Gefühlszustand versetzt, von seinem Gottesbewußtsein gleichsam angesteckt worden ist, in sich den Widerstand gegen die Sünde wachgeworden findet,

[1] § 109, 3.

[2] Die psychologische Form, in der das eine aus dem anderen hervorgeht, ist freilich nicht die verstandesmäßige des Schlusses; aber die beiden stehen hier eben doch im Verhältnis von Grund und Folge (nicht Ursache und Wirkung), was denn auch theologisch zum Ausdruck kommt: Die „Rechtfertigung“ wird „ganz aus der Bekehrung abgeleitet“, § 109, 3.

[3] § 101, 2.

darum hat er das Bewußtsein der Vergebung! So groß ist also das Gewicht der Schuld, daß, wo nur in einem Menschen der Gegensatz gegen das Böse — durch Veranlassung Jesu — lebendig geworden ist, von Schuld schon nicht mehr die Rede zu sein braucht. Der Gedanke, der dieser Beweisführung zugrunde liegt, ist der: Schuld ist überhaupt nichts anderes als das Bewußtsein des Nichtrichtiggehens. Von dem Moment an, wo man richtig geht, d. h. die rechte Richtung eingeschlagen hat, kann darum auch jenes Bewußtsein des Falschgehens nicht mehr stattfinden. Aus seinem Zustand, der sich durch christliche Einwirkung geändert hat, schließt der «Christ» darauf, daß nun auch sein Verhältnis mit Gott richtig geworden sein müsse. Die Rechtfertigung, die Vergebung, ist also nichts anderes als der Gefühlszustand, „das in der Betrachtung ruhende Selbstbewußtsein", das die neue Willensrichtung begleitet [1]. Auf das Urteil Gottes wird nicht weiter reflektiert. Es kommt ihm selbständige Bedeutung nicht zu. Die Rechtfertigung ist aus der Sphäre des Wortes hinausgenommen und in die der Ursächlichkeit gerückt. „Rechtfertigung, Glaube und Gnade sind Wirkungen der durch Christus vermittelten göttlichen Ursächlichkeit" — formuliert ein neuerer Darsteller Schleiermachers Lehre durchaus korrekt. Gesteht es doch Schleiermacher selbst: „So verschwindet uns das Deklaratorische wieder in dem Schöpferischen" [2]; die Beziehung auf Wahrheit, auf Wort, geht unter in einem kausalen, also einem Naturvorgang. Was hier im Mittelpunkt geschieht, das geschieht auch mit Bewußtsein im Ganzen: Die Erlösung wird als einfache Fortsetzung des Schöpfungswerks aufgefaßt. „Die Erscheinung Christi und die Stiftung eines neuen Gesamtlebens (geschichtliches Kraftfeld) würde von jenem Gesichtspunkt aus als die nun erst vollendete Schöpfung der menschlichen Natur zu betrachten sein" [3]. „Erst in Christo ist die Schöpfung des menschlichen Geschlechts vollendet" [4]. Der monistische Evolutionismus, der keinen Bruch kennt, sondern nur eine geradlinig fortschreitende Entwicklung, die als fortlaufende Schöpfung aufgefaßt wird, beseitigt also vollkommen jenen Dualismus, dem die ernstzunehmende Erlösungshoffnung, die Hoffnung bzw. der Glaube an eine Wiederherstellung, eine Wiederzusammenfügung des Getrennten, auf eine Gutmachung des Verderbten entspricht.

[1] § 109, 2. [2] § 109, 3. [3] § 89. [4] § 109, 3.

Wenden wir uns nochmals zur Schleiermacherschen Auffassung der Rechtfertigungslehre zurück, so erhellt aus dem Gesagten die Richtigkeit eines neuern Urteils, das von der Seite eines begeisterten Schleiermacherverehrers kommt, der Meister gebe von diesem Problem „eine Lösung, die dem katholischen Denken mehr einleuchten dürfte als dem evangelischen", wobei zu bedenken ist, daß es sich hier nicht um eine Nebenfrage, sondern um das Herz des ganzen reformatorischen Glaubens, um das Zentraldogma, den Unterscheidungsgrund von Katholizismus und Protestantismus handelt, nicht nur etwa im konfessionellen Sinn, sondern im Sinn von: Wahrheit und Verkehrung der Wahrheit in ihr Gegenteil.

Es ist Schleiermacher selbst nicht so ganz wohl gewesen bei seiner Lösung [1], aber sein System ließ ihm keinen anderen Ausweg. So bleibt die Abwehr ein leeres Wortgefecht. Wie sollte es anders sein! Die Idee, die dem ganzen Schleiermacherschen Religionsbegriff zugrunde liegt, ist ja die der Infusio gratiae, der ursächlichen und darum im Empirischen verlaufenden Beziehung zwischen Gott und Mensch, die darum auch gar nicht Sache eines Glaubens, sondern einer Erfahrung, nämlich eines Gefühls ist. Es geht auch hier der «Glaube» nicht über das in der seelischen Erfahrung, im Psychologisch-Tatsächlichen Gegebene hinaus. Die Unterscheidungen, die im christlichen Denken so notwendig und sinnvoll sind: zwischen Rechtfertigung, Bekehrung, Buße, Glaube, Heiligung sind für Schleiermacher lauter Verlegenheiten, dasselbe immer wieder anders sagen zu müssen. Sie haben in seinem Denken keine Stelle, denn dort gibt es nichts anderes als jenen einen Vorgang, daß das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit erregt wird, was zwar durch verschiedene Medien geschehen kann, aber immer in sich selbst der eine unqualifizierbare Gefühlsvorgang ist. Mit dem leichteren und schwächeren Hervortreten, von dem die Einleitung spricht, ist alles gesagt, was füglich gesagt werden kann, und — von einigen Inkonsequenzen abgesehen — tatsächlich gesagt wird. Alles andere ist im Grund nur entweder christliche Emballage für dieses Mystische, oder Polemik, „limitative Kritik".

Die Schleiermachersche Lehre von der Vergebung läuft denn auch darauf hinaus, daß der von Jesus beeindruckte Mensch

[1] § 109, 3.

das Gottesbewußtsein ungehemmter vollziehe, und daraus — das ist schon Akkommodation an ein christliches von Gott W i s s e n — entnehme, daß seine Stellung zu Gott damit richtig geworden sei. Wie wenig «Rechtfertigung» bei Schleiermacher d a s heißt, was evangelisches Denken mit diesem Worte meint, geht schon daraus hervor, daß sie „dem in Betrachtung ruhenden Selbstbewußtsein" zugerechnet wird. Ein Luther wäre beim Hören einer solchen Formulierung in die Luft gefahren: Wie, müssen wir fragen, die unerhörte Verheißung, den ganz unglaublichen, unbegreiflichen Gnadenspruch Gottes hören und glauben, das soll 1. ein ruhendes, 2. ein Selbstbewußtsein sein, wo es doch der vollkommenste Gegensatz zu allem S e l b s t bewußtsein, zu aller Innenschau, die reinste Sachlichkeit des Aussichherausgehens, und darum ein freies Sicherwägen, ein ins Leere treten, kühnstes, tätigstes Wagnis ist, der Sprung von sich und allem Erfahrbaren weg, hinaus, hinüber aufs andere Ufer? Was ist gegensätzlicher zum Selbstbewußtsein als das, was nicht nur nicht in mir oder in der Welt, sondern auch in keiner je möglichen Erfahrung, in keiner je möglichen eigenen Erkenntnis gefunden werden kann? Und was ist weniger ein Ruhen, als jenes Sichaufraffen der Seele, wo sie — um mit Calvin zu reden — „h i n a u s f ä h r t über ihren eigenen Verstand", sich selbst in die Hand nimmt, um sich vor Gott zu werfen, jene Tat, die allein Tat heißen kann — gerade weil sie etwas ganz anderes ist, als alles sonstige Tun? Aber diese Fragen und Entrüstungen haben gar keinen Sinn. Denn Schleiermacher hat eben etwas ganz anderes im Auge, etwas, was tatsächlich Zustand und darum ebensowohl ruhendes, als Selbstbewußtsein ist. Er kann, wie wir voraussagten, gar nicht dasselbe meinen, da die Voraussetzungen zu dem, was das Evangelium Rechtfertigung oder Vergebung nennt, gar nicht da sind, jene Erkenntnis der Sündenschuld als der einzig ernstzunehmenden, der einzig wahrhaft verzweifelten Notlage des Menschen.

„Was hilft es mich, wenn ich die Sünde nun erkenne? Viel hilft es dich, denn wenn du so weit kommst, so bist du nicht weit vom Himmelreich . . . Dann aber ist das Gesetz erkannt, wenn ich daraus lerne, daß ich verdammt bin und nun also keine Hoffnung noch Trost vorhanden ist, kann auch mir selbst nicht helfen, sondern ich muß einen andern haben, der mich errette . . . Denn wenn das Gesetz sagt: Liebe Gott von ganzem

Herzen und deinen Nächsten als dich selbst, oder du bist verdammt, so spreche ich: Ich kann nicht. So spricht Christus: Hieher, nimm mich auf, hange an mir durch den Glauben, so sollst du vom Gesetz ledig werden" (Luther)[1]. Der Ursprung des Glaubens ist die am Gesetz gewonnene Erkenntnis der Schuld und Verdammnis, die schlichte, aber vernichtend-ernste Erkenntnis, daß Gott der Herr ist und seiner nicht spotten läßt. Diese Erkenntnis tötet. Hier kann der Mensch nichts mehr sagen. Darum kann hier Gott sein Wort sprechen. Das ist „das Erbauliche an dem Gedanken, vor Gott immer Unrecht zu haben": daß Gott allein recht hat. In der Finsternis, wo der Mensch nichts mehr erkennt als eben das absolute Dunkel, „in istis tenebris Christus fide apprehensus sedet sicut Deus in Sinai et in templo sedebat in medio tenebrarum" (Luther)[2]. Da, wo der Mensch darauf verzichtet, aus sich, in sich das Wort zu haben, da kann das Wort Gottes ihm gegeben werden. Diese Buße ist die Voraussetzung oder der erste Schritt des Glaubens, die heilsame Krisis in der Krankheit zum Tode.

Diesen Zusammenhang werden wir bei Schleiermacher jetzt nicht mehr suchen. Was er Reue oder Buße nennt — da er doch von diesen Worten nicht wohl Umgang nehmen kann —, hat einen ganz anderen Sinn. Nach dem der Mensch mit Christus in Lebensgemeinschaft (Kraftfeld) getreten ist, „bleibt ihm nur übrig statt der verschwindenden Tätigkeit (der Sünde) der leidentliche Nachklang derselben im Gefühl". Das „nun ist die Reue". Sie ist „nur Aussage einer Störung und Hemmung des eigentlichen Lebens, also Unlust"[3], so daß „je länger und ununterbrochener wir von Christo getrieben, um desto eher wir die Sünde vergessen". Wie wenig die Buße im reformatorischen Sinn in Schleiermachers System eine Rolle spielt, mag aus der «Christlichen Sitte», d. h. der Lehre vom christlichen Leben, ersehen werden, wo mit größter Ausführlichkeit vom „reinigenden" und „wiederherstellenden" Handeln gesprochen wird, wo aber die Buße keine Stelle hat. Denn das „wiederherstellende Handeln", wo wir die Buße am ehesten zu finden hoffen könnten, besteht nur aus zwei Momenten: Einwirkung auf das Fleisch; Stärkung des Geistes. Auch hier also das rein dynamische Schema des Kräftespiels, das für das

[1] EA. 14, S. 148. [2] Ep. Gal. EA. 29, S. 191. [3] § 108, 2.

Geisthandeln, die Besinnung, die *μετα-νοια*, das Umdenken, keinen Raum bietet; Reue ist nur ein „leidentlicher Nachklang im Gefühl", eine Art Kontrastgefühl, das, was der Psychologe ein Phänomen der Hysterese nennt, das Nachklingen eines früheren Zustandes in einem andersgearteten Gegenwärtigen. Wie die Sünde selbst kein Bruch ist, sondern nur ein Nochnichtgeistsein, so ist auch das Bewußtsein hievon kein positives, keine Setzung, keine Tat der Beurteilung, keine verzweifelte Selbstaufhebung, keine Niederwerfung vor dem Richter, sondern nur ein leidentlicher Nachklang im Gefühl, eine Art Wehmut, wie es früher in den «Reden» hieß, weshalb es möglich ist, durch das Gottesgefühl „uns selbst die Reue von aller Bitterkeit auszusüßen zu freudiger Selbstgenügsamkeit" [1]. Nur den Worten, aber nicht der Sache nach, hat seit jenen Aeußerungen eine Hinwendung zu der entgegengesetzten christlichen Auffassung stattgefunden. Die Buße hat jedenfalls im Leben der Christen keine Stelle mehr, denn „weder werden sie das neue Leben wieder von vorn anzufangen brauchen, noch werden sie eine Sinnesänderung im strengsten Sinne nötig haben" [2].

Worin besteht denn aber eigentlich für Schleiermacher die Erlösung, auf die ja der Christ all sein frommes Selbstbewußtsein zu beziehen habe? Was ist mit jenem Aufgenommensein in die Lebensgemeinschaft Christi, wie die allgemein umschreibende Formel lautet, genauer gemeint? Das Bewußtsein der göttlichen Rechtfertigung, der Vergebung ist es nicht — so viel wissen wir jetzt; denn dieses wird erst daraus erschlossen; der eigentliche, sozusagen positive, Erlösungszustand muß ihr also vorausgehen. Es handelt sich nun darum, zu wissen, worin jenes neue Leben, das der Christ durch das Eintauchen in jenes geschichtliche Gesamtleben gewinnt, besteht. Lassen wir nochmals, um einen festen Vergleichspunkt zu haben, Luther zu uns sprechen. „Also liegen wir auch noch mit Christo im Grabe, nach dem Fleisch; daß ob wir wohl Vergebung der Sünden haben, Gottes Kinder und selig sind, doch dasselbe noch nicht vor unseren und der Welt Augen und Sinnen ist, sondern in Christo durch den Glauben verborgen und zugedeckt bis an den jüngsten Tag; denn es scheinet und fühlet sich keine solche Gerechtigkeit,

[1] R 94. [2] § 108, 1.

Heiligkeit, Leben und Seligkeit, wie doch das Wort sagt und der Glaube fassen muß“ [1]. „Wo ist hier das Empfinden oder Fühlen der Gnade? Wo ist die Kundschaft, Wissenschaft oder Sicherheit von seiner Güte? Der ist keines hier. Was ist denn hier? Ein frei Ergeben und Wagen auf seine unempfindige, unversuchte, unerkannte Güte . . . Denn Gottes Güte muß durchs Wort verkündiget und also auf sie unversucht und unempfunden gebaut werden“ [2]. „Denn das heißt meisterlich den Tod und Sünde überwunden; nicht, daß man sie mit Gewalt balde im Augenblick wegtue und nimmer fühle; sondern daß man ihnen zuerst Recht und Macht nimmt und verdammt sie mit Urteil und Recht, daß sie sollen zunichte werden. Ob sie nun indeß noch toben, sich fühlen lassen, ehe sie zerbrochen werden, da liegt nicht Macht an, das Urteil ist doch über sie gangen, daß sie deß kein Recht noch Macht haben, sollen aber und müssen bald aufhören . . . Was schadet's mir nun, ob ich den Tod oder Sünde fühle eine kleine Zeit, als herrschten sie, so ich weiß, daß sie nicht herrschen, sondern verdammt sind und ihr Regen und Fühlen nicht anders ist, denn ein Zappeln und Zittern vor ihrem Galgen“ [3].

Es versteht sich jetzt von selbst, daß die Schleiermachersche Auffassung zu dieser im genauen Gegensatz stehen muß. Da sie nicht vom Wort ausgeht, nicht vom „Deklaratorischen“, da sie also nicht „ein frei Ergeben und Wagen“ auf die unempfindige, durchs Wort verkündete Güte Gottes sein kann, muß sie also, da sie nicht an dem hängt, was von oben herabkommt, auf dem stehen, was unten ist. Sie geht also gerade vom Empfinden und Erfahren aus, von dem im Selbstbewußtsein Gegebenen. Maßgebend ist der fromme Gemütszustand. Die Gnade ist durchaus nichts anderes als das, was vorher ganz allgemein die fromme Erregung genannt wurde, nur daß diese jetzt an das von Christus geschaffene Gesamtleben gebunden, von ihm aus, wie der Magnetismus im elektrischen Feld, erregt, d. h. auf den Einzelnen, der in jenes Kraftfeld hineintritt, übertragen wird.

Wir erinnern hier nochmals daran (s. o. S. 200), daß es der Einzelne — auch wo es heißt, daß er von Christus erlöst werde — nur sehr indirekt mit Christus zu tun hat. Christus ist aller-

[1] EA.[1] 9, S. 148. [2] EA. 14, S. 43. [3] EA.[1] 15, S. 78.

dings der Hervorbringer jener Erlösungsatmosphäre, aber die Erlösung findet nicht durch Beziehung auf ihn statt — er ist ja geschichtlich gar nicht mehr da —, sondern durch Eintauchen in jene Atmosphäre, die er hinter sich zurückgelassen hat. „Wie jeder nur in der Gemeinschaft und durch sie zu dem neuen Leben gelangt, so hat auch jeder seinen Anteil an dem heiligen Geist nicht in seinem persönlichen Selbstbewußtsein, sondern nur sofern, als er sich seines Seins in diesem Ganzen bewußt ist“ [1]. Gnade, im Gegensatz zur Selbsterlösung, hat nur diesen Sinn: Wer überzeugt ist, daß er nicht aus eigener Kraft gereinigt werden kann, „der wird sich in das Gesamtleben eintauchen müssen“ [2]. Der Erlöser ist also — gemäß dem kausal-dynamischen Prinzip — direkt die Gemeinde, nur indirekt Christus, und auch die Gemeinde („Gesamtleben“) nicht als Trägerin des erlösenden Wortes, sondern der Erlöstheit als Kraft und Zustand [3].

Der neue Lebenszustand nun, der auf solche Weise entsteht, und der als solcher erfahrbar, durch Selbstbetrachtung zur inneren Anschauung und unmittelbaren Gewißheit zu bringen ist, — „Glaube ist . . . das . . . beharrliche Bewußtsein des Besitzstandes“ [4] — wird nun dahin bestimmt, daß „das Sein des Menschen im Gesamtleben der Sünde aufhöre und das Sein desselben in der Gemeinschaft Christi anfange“ [5]. Aber nun fragen wir erstaunt, wo dieses Ungeheure geschehe, das Aufhören der Sünde, das Sein der sündlosen Vollkommenheit, die absolute Kräftigkeit des Gottesbewußtseins, in die man durch Christus, bzw. durch jenes Gesamtleben «aufgenommen» worden ist. Die Antwort auf diese Frage darf bei dem bekannten Zustand der Christenheit jedenfalls mit größter Spannung erwartet werden. Wir haben ja von Luther, der gewiß nicht zu den schlechtesten Christen gezählt werden darf, erfahren, daß in seinem Erfahrungsbereich dieser neue Mensch, dieses neue sündlose Leben, diese Kräftigkeit des Gottesbewußt-

[1] § 123, 3. [2] Christliche Sitte 116.

[3] Das wäre noch vielfach zu erhärten durch Schleiermachers Lehre von der Kirche. Das Wesentliche am Christentum ist ihm durchwegs die Heiligung, wie auch die Wiedergeburt als Heiligung verstanden wird. Vgl. „die Gemeinschaft der Gläubigen besteht ihrem wahren Wesen nach doch nur aus der Gesamtheit der Heiligungsmomente“ (§ 106, 2), nicht im Verborgenen des Rechtfertigungsglaubens. Auch hier: Der Dynamismus! [4] § 108, 1. [5] § 108, 2.

seins nicht zu finden gewesen sei, daß, so weit die Erfahrung gehe, der alte Adam durchaus noch das Seine halte, auch wenn über ihm das Todeszeichen des Kreuzes deutlich sichtbar stehe, daß Tod und Teufel noch immer drauflosregieren, als ob nichts geschehen wäre, trotzdem sie gerichtet seien durch göttliches «Urteil». Der neue Mensch sei demgemäß verborgen in Christo bis zum Jüngsten Tag und nur zu glauben. Schleiermacher wird also höchst Gewichtiges gegen diese klaren und schwer umzustoßenden Sprüche vorzubringen haben müssen.

Seine Antwort heißt: Wir sind uns aller im christlichen Leben vorkommenden Annäherungen an den Zustand der Seligkeit bewußt . . .[1] „und diese Annäherung wird als göttliche Gnade aufgenommen". Das ist nun allerdings herzlich wenig. Denn wir erinnern uns ja wohl, in der allgemeinen Geisteslehre Schleiermachers belehrt worden zu sein, daß ein solcher Prozeß der allmählichen Annäherung überall und von jeher in der Menschengeschichte im Gange ist, den wir einmal kürzehalber als den des sittlich-religiösen Fortschritts bezeichnen wollen — Schleiermacher braucht dafür gern das Wort: beständige Fortschreitung. Wir haben also eine starke Vermutung, daß es schwer halten dürfte, in einem solchen relativistischen Schema, in das nun das Christliche durch den Begriff Annäherung aufgenommen ist, bei einer solchen Stufenleiter von unendlich vielen Sprossen einen Einschnitt, einen bevorzugten Punkt, einen Wendepunkt, der füglich mit dem Wort Erlösung zu bezeichnen wäre, zu konstruieren.

Schleiermacher macht sich aber unverzüglich an diese Aufgabe heran, denn er weiß wohl, daß ohne ihr Gelingen die Rede von einer Erlösung allen Grundes und Haltes entbehren würde. In christlicher Sprache soll dieser Wendepunkt «Wiedergeburt» heißen[2]. Unser Dogmatiker unternimmt es nun also, zu zeigen, daß „durch den Eintritt" und durch „die Einwirkung Christi" auf die menschliche Natur der Einzelne „eine religiöse Persönlichkeit erlange, die er vorher noch nicht hatte". „Natürlich aber, da der Mensch als psychische Lebenseinheit derselbe bleibt, und dieses neue Leben also nur auf das alte gleichsam aufgepfropft wird, ist auch dieses neue Leben in der Erscheinung nur ein werdendes. Dennoch kann der Zustand, in welchem dasselbe

[1] § 87. [2] § 106.

ein werdendes ist, wenn in der Erinnerung auf den bezogen, in welchem es auch noch kein werdendes war, nur angeknüpft werden und mit dem vorigen zu der zeitlichen Stetigkeit derselben Person nur verbunden werden durch die Voraussetzung eines Wendepunktes, mit welchem die Stetigkeit des alten aufhörte und die des neuen zu werden begann; und dies ist das Wesentliche des Begriffs Wiedergeburt." Das ist trotz aller Vorsicht und Umsicht der Formulierung von beiden Seiten her offenkundig unrichtig. Denn von einer Stetigkeit des alten, d. h. sündigen Menschen kann beim Nochnichtchristen ebensowenig die Rede sein, wie von einer Stetigkeit des neuen im Christen. Das weiß Schleiermacher anderwärts ganz gut. Wird einmal das Stetigkeitsprinzip angewandt — worin bekanntlich Schleiermacher ein Meister ist —, so hat uns niemand so häufig und bestimmt wie er gezeigt, daß der Mensch auf jeder Stufe des Daseins irgendwie mit der Sünde im Kampfe liege, irgendwie Gott suche. Auf dieser Erkenntnis ist ja die ganze philosophische Ethik — in die die christliche Glaubenslehre eingebaut ist — errichtet, und ihr muß in diesem Punkte jede unbefangene Betrachtung der Geschichte zustimmen.

Ebenso anfechtbar aber ist auch die andere Seite der Behauptung: Die Stetigkeit des neuen Prinzips bei den Christen. Schleiermacher hat dies auch selbst gemerkt und darum noch vorsichtiger: werdende Stetigkeit eingesetzt. Also darin würde der Wendepunkt bestehen, daß von einem bestimmten Punkt an — nicht etwa die Annäherung stetig wird, sondern — die Annäherung stetig zu werden b e g i n n t. Diese der Annäherung jeden bestimmten Sinn raubende Einschränkung — die in der Folge sofort wieder preisgegeben wird — zeigt nur, wie wenig sicher Schleiermacher seiner Sache war. Er versucht nun, diese gar dürftigen Ausdrücke eines Wendepunktes etwas zu füllen durch die zwei Bestimmungen: Die Sünde des Christen sei „verschwindend" [1], sie „bestehe als verschwindende neben der Gnade" und — dies ist das Wichtigere: „Die Sünde derjenigen, welche in einen stetigen Zusammenhang mit der Kraft der Erlösung gestellt sind, sei nicht mehr verursachend, weder in ihnen, noch auch durch ihre Schuld außer ihnen" [2]. Das erstere geht über den Begriff des relativen Fortschritts nicht hinaus.

[1] § 80, 2. [2] § 74, 4.

Es ist ein quantitativer Begriff, der sich als «Wendepunkt» eben darum nicht eignet. Die zweite Behauptung aber enthielte nun endlich etwas Qualitatives, Neues. Aber ist sie wahr? Ist sie nicht vielmehr eine Ungeheuerlichkeit? Seit wann gibt es verursachende und nicht verursachende Sünde? Seit wann ist ein Christ angewiesen, seine Sünde in ein milderes Licht zu rücken als die des Nichtchristen? Was sollen wir dazu sagen, wenn behauptet wird, „alle Sünden der Wiedergeborenen sind daher solche, welche das geistige Leben nicht hindern, weder in ihnen selbst, noch in der Gesamtheit“ [1]? Es ist doch wohl, nach schlichter Beurteilung, wie nach dem Zeugnis der Bibel, das Gegenteil der Fall: daß nichts so hindernd wirkt — z. B. auf die Ausbreitung des Christentums — wie eben die Sünden der Christen selbst. Zudem: Was sollten wir überhaupt noch unter Sünde verstehen, wenn ihr gerade das Moment, das — nach Schleiermachers eigener Definition — ihr Wesen ausmacht, fehlt? Zu solchen Spitzfindigkeiten wird der sonst so lautere Mann getrieben in seiner Verlegenheit, um jeden Preis dort einen Wendepunkt, d. h. einen absoluten Halt, innerhalb eines haltlosen Relativismus zu finden, wo es nun einmal Absolutes nicht gibt: Im geschichtlichen, empirischen Leben. Noch einmal stoßen wir hier auf die Idee des Templum, des heiligen Bezirks, diesmal in Gestalt einer heiligen Gemeinde, die zwar sündigt, jedoch nur harmlos; d. h.: Diesmal nimmt die „eigene Provinz“ die Gestalt des Pietismus an und ist dementsprechend mit jener allgemeinen pietistischen (unbewußten) Unwahrhaftigkeit behaftet, die darin besteht, die Gläubigen (im Sinn der Erfahrung) von der Masse der Sünder auszunehmen, sowie mit jenem Unernst, der die blutig ernste Kampfsituation vergißt, und sich erlaubt, schon hier die Seligkeit — auch wenn sie nur eine relative ist — als Besitz, als Erfahrbares zu genießen, also schon hier aus einer Ecclesia militans eine Ecclesia triumphans zu machen und eine Theologia gloriae zu betreiben.

Mit dieser Auffassung, aber wahrhaftig nicht mit der Erfahrung der Reformatoren, stimmt es gut zusammen, daß das Erlösungsbewußtsein, das Gefühl der Seligkeit, sich beziehe auf

[1] § 74, 4. Es stimmt ganz mit dieser Auffassung überein, daß die Sünden der Christen, „weil sie mit einem Fortschritt verbunden sind, doch nicht einen gänzlichen Ausfall aus der Gnade bewirken können“, § 74, 2.

das immer leichtere Hervortreten des Gottesbewußtseins, daß sie also religiöse Fortschrittsfreude, Bewußtsein der religiösen Virtuosität sei. Mit dem dynamischen Bild der Hemmung stimmt es allerdings zusammen: Je weniger Hemmung, desto weniger Hemmungsbewußtsein. Mit dem christlichen Denken aber steht auch diese Behauptung im selben polaren Gegensatz wie die ganze Auffassung. Für das christliche Bewußtsein gilt: Je mehr Gottesbewußtsein, desto mehr Sündbewußtsein, desto mehr das Schreien nach Gott; je mehr Gotteserkenntnis, desto furchtbarer wird die Trennung von Gott empfunden — die nicht allmählich, Schritt um Schritt, sondern auf einmal und absolut, für immer und daher in keinem einzelnen Moment, sondern in jedem Moment gleicherweise überwunden wird durch den Glauben an die Rechtfertigung, durch die der Christ jetzt schon alles hat und ist, was Christus ist und hat, nicht als Erfahrung, aber im Wort.

Der Versuch also, im relativen, geschichtlichen Schema einen Wendepunkt zu konstruieren, ist gänzlich gescheitert, gerade wie die Behauptung, eine heilige Gemeinde zu sein, noch immer im Illusionismus und mit gefährlichem Bankerott endete, trotzdem sie als sittliche A u f g a b e mit dem Glauben unauflöslich verbunden ist. Wir können uns hier nicht eines Seitenblicks auf die Geschichte der protestantischen Theologie enthalten, der uns zeigt, daß diese bedenkliche Verquickung des Absolutheitsanspruchs der evangelischen Wahrheit mit der geschichtlichen Tatsache einer christlichen Gemeinde besonders Schule gemacht, und sowohl theologisch, als auch besonders praktisch-kirchlich, ihre unvermeidlichen bösen Früchte reichlich getragen hat, indem sie die «Christen» daran gewöhnte, sich als eine empirisch unterscheidbare Gesellschaft in Gedanken von anderen abzusondern; und umgekehrt, sie von dem Gedanken entwöhnte, daß die Energie, mit der Selbstkritik geübt und Buße getan wird, allenfalls das einzige «sichere» Mittel der Unterscheidung wäre. Die Schleiermachersche Grundidee von der eigenen Provinz, vom Templum, von der Gegebenheit des Göttlichen im Bewußtsein, ließ keinen Raum für das, was das Salz jeder «Kirche» im Sinn der Apostel ist: „Es ist Zeit, daß das Gericht anfange an dem Hause Gottes“ (I Petr 4, 17). Gewiß bricht in der Lehre vom Wendepunkt etwas von einer christlichen Erinnerung in den Schleiermacherschen Relativismus hin-

ein — ein leises Bewußtsein von der Absolutheit der christlichen Wahrheit —, aber in das historistische System aufgenommen, konnte sie nur verderblich wirken.

Aber auch wenn die Konstruktion geglückt wäre, was wäre erreicht gewesen? Daß der Christ sich in einer gewissen Annäherung an das sittlich religiöse Ziel befinde, daß er dadurch sich von anderen unterscheide, und daß darin die Erlösung bestehe. Daß das etwas gänzlich Relatives sei, hat Schleiermacher wohl gewußt. „Da die christliche Frömmigkeit beruht auf dem gefühlten Gegensatz zwischen der eigenen Unfähigkeit und der durch die Erlösung mitgeteilten Fähigkeit, das fromme Bewußtsein zu verwirklichen, dieser Gegensatz aber nur ein relativer ist . . .“ [1]. Und: „Je größer nun der Unterschied ist zwischen dem mindest und dem meist gehemmten, u m d e s t o m e h r wird dieser e r l ö s t durch jenen . . .“ [2]. Diese krassen Ausdrücke des Relativismus sind später gemildert worden, aber die Sache ist natürlich genau dieselbe geblieben. Erlösung ist nie etwas anderes als eine „stetig fortgegangene Entwicklung der Gewalt des Gottesbewußtseins bis zu einer absoluten Stärke, d. h. eine unsündlich entwickelte menschliche Vollkommenheit“ [3], eine „Annäherung an den Zustand der Seligkeit“, also eine „werdende Seligkeit“. Ist es nun wahr, daß der Christ diese Annäherung, gesetzt auch, daß sie wirklich stattfinde und konstatiert werden könne, als zunehmende Seligkeit empfindet? Ist es das, was er Erlösung nennt? Wird er nicht gerade bei der Selbstforschung, ob jene stetige Entwicklung auch wirklich stattfinde — und ob er also ein Christ sei —, in jenen Zustand qualvollster Ungewißheit und vergeblichen Ringens geführt, den Luther im Kloster (als Mönch!), d. h. bevor er den Sinn des Glaubens erkannt hatte, durchmachte? Was soll dieser religiöse Fortschrittsoptimismus angesichts einer Situation wie der, die in jenem bekannten Gespräch Luthers mit Staupitz vorliegt, wo der fromme Ordensvikar bekannte: „Ich hab mehr denn tausendmahl gelobt, daß ich wollte fromm werden, und hab's nie getan: ich sehe wohl, ich kann's nicht halten, ich will's nimmermehr geloben“ [4]. Was soll alle Annäherung dem Menschen, der zum Absoluten erwacht ist, dessen Gewissen die absolute Forderung Gottes und die Sehnsucht nach dem ab-

[1] Gll [1] § 33. [2] § 18, 3. [3] § 68, 3.
[4] Köstlin, Martin Luther, I, S. 70.

soluten Ziel kennt? Ist nicht das Bewußtsein, in einem relativen — vielleicht vorwärts und aufwärts sich bewegenden — Prozeß zu stehen, von dem ein Ende nicht abzusehen ist, weit entfernt davon, das Bewußtsein der Erlösung zu sein, gerade das, wovon man erlöst sein möchte? Der Zustand also, wo man von jenem Anderen, das Luther endlich als Rechtfertigung allein aus Glauben erfaßte, noch nichts weiß? Müßte nicht Schleiermacher letztlich seinem Kritiker Rosenkranz recht geben: „Das Weltbewußtsein hemmt den Menschen immerdar, ganz in das Gottesbewußtsein aufzugehen, und mithin verbleibt die Auflösung des Gegensatzes zwischen dem sinnlichen und dem göttlichen Gefühl, verwirkliche sich dieses, so viel es wolle, nur eine unendliche oder richtiger endlose Annäherung, was ebensoviel (heißt), als daß die Auflösung keine wahrhafte, nur eine angestrebte ist." Muß nicht der Mensch ganz vergessen haben, was «Gott» und «Seligkeit» heißen, wenn er das Bewußtsein dieser Relativitäten «Seligkeit», wenn auch nur «werdende Seligkeit» nennt?

Schleiermacher hat diese Fragen sich gelegentlich, wenn auch nie mit großer Energie, gestellt, und hängt darum an seine Erlösungslehre allerlei Ideen an, die aus ganz anderem Zusammenhang stammen, und ernst genommen, jene aufheben. „Aber zum Bewußtsein der Gnade gehört es (jenes Bewußtsein) überhaupt nur, wenn es seiner Ursache nach auf den Erlöser zurückgeführt wird; und es muß also ein anderes sein bei ihm als bei anderen, weil es mit etwas anderem, nämlich der eigentlichen erlösenden Tätigkeit Christi zusammenhängt" [1]. Das heißt ja nicht weniger als das: Die erlösende Tätigkeit Christi sei also «eigentlich» nicht darin zu suchen, daß sie jenes Bewußtsein bzw. jenen Zustand erzeuge, sondern das «eigentlich» Erlösende sei das Hinsehen auf die Person des Erlösers selbst. Also ist die Erlösung nicht das, was Schleiermacher mit großer Ausführlichkeit als solche beschreibt, vielmehr das, was er nicht sagt, sondern nur gelegentlich, in Erinnerung einer ganz anderen, nämlich der biblisch-reformatorischen Lehre, leise andeutet. Ist der Hinblick auf den Andern, auf Christus, das eigentlich Erlösende, so ist das Bewußtsein der Erlösung gerade nicht im eigenen Zu-

[1] § 100, 3.

stand, sondern im Absehen vom eigenen Zustand gegründet. Es hängt dann nicht am eigenen Gefühl, sondern am Wort-von-jenseits-uns. Auch das wird, gleichsam in der Form von Randbemerkungen, sehr unbemerkt und beiläufig gestanden. „Der Zustand der Vereinigung (mit Christus) aber ist der wirkliche Besitz der Seligkeit in dem Bewußtsein, daß Christus (in uns der Mittelpunkt des Lebens ist, mithin so, daß dieser Besitz immer nur als seine Gabe besteht, die, weil wir sie schon dadurch überkommen, daß Er) will, wir sollen sie haben, sein Segen ist“ [1]. Christus will, daß wir sie haben; dadurch haben wir sie. Und daß er will, ist offenbar kein psychologisches Faktum, sondern sein Wort, und es ist demnach so, wie Luther sagt: „Hie haben wir es nur im Wort und im Glauben.“ Der Blick ist nicht auf den frommen Gemütszustand des Christen gerichtet — denn dieser sagt uns vom Nichthaben, nicht vom Haben —, sondern auf Christus und seine Zusage und Verheißung, d. h. die ganze Schleiermachersche Glaubenslehre ist hier umgestürzt.

Aber wie wenig Schleiermacher das anerkennt, zeigen die von uns eingeklammerten Worte, die wenigstens den Schein aufrechterhalten wollen, als handle es sich hier doch um etwas Psychologisch-Tatsächliches, also nicht um eine Umstürzung, sondern um eine Weiterführung seiner eigenen Grundlegung. Und wiederum: Was ist es anderes als die von Schleiermacher abgelehnte «deklaratorische» Rechtfertigung, wenn er sagt: „Unsere Vereinigung mit ihm wird, wenngleich sie in der Erscheinung nur anders entwickelt, doch als absolut und ewig von Gott anerkannt und ebenso in unserem Glauben gesetzt“ [2]? oder: „Weil Gott uns nicht jeden für sich, sondern in ihm (Christus) sieht.., so daß auch das noch nicht ganz mit ihm vereinigte, doch auf dasselbe beseelende Prinzip bezogen wird“ [3]? Daß diese Gedanken dem Zusammenhang nicht nur der Glaubenslehre, sondern des Schleiermacherschen Denkens fremd sind, zeigt sich schon darin, daß von diesen Sätzen nur der letzte, und auch dieser erst keimhaft, in der ersten Auflage sich findet. Hier ist also wieder einmal ein Punkt, wo jene Störung akut wird, wo es beinahe zu einem Durchbruch gekommen ist, und wo sich uns

[1] Gll § 101, 2. [2] § 104, 2. [3] Ebenda.

der Gedanke aufdrängt, daß Schleiermacher diesen von unten heraufdrängenden vertikalen Gedankenmassen nicht auf die Dauer hätte widerstehen, sondern sich zu einem völligen Neubau nicht nur seiner Dogmatik, sondern seiner ganzen Welt- und Geistesauffassung hätte entschließen müssen.

So wie die Dinge aber jetzt liegen, kann von einem Durchbruch auch hier nicht entfernt die Rede sein. Diese Stellen sind erratische Blöcke, deren Fremdartigkeit im Zusammenhang erst recht den Abstand zwischen seiner und der christlichen Glaubensauffassung zum Bewußtsein bringt. Er selbst ist bei der Lehre von der werdenden Seligkeit, von der endlosen Annäherung und ihrem uferlosen Relativismus, ihrem rein immanenten und diesseitigen Historismus und Psychologismus geblieben. Den vollgültigen Beweis dafür liefert seine Eschatologie, oder richtiger ausgedrückt, sein Verzicht auf jene Hoffnung, die die Bibel und die Reformatoren allein im Auge haben, wenn sie von Hoffnung sprechen, jener Hoffnung, die in der Tat allein wert ist, Hoffnung zu heißen.

12. Kapitel

DAS ESCHATOLOGISCHE LOCH.

Praecipua autem fidei securitas in futurae vitae exspectatione residet quae extra dubium per Dei verbum posita est (Calvin) [1]. „Die Gewißheit des Glaubens beruht auf der Erwartung des ewigen Lebens, die durch das Wort Gottes außer Zweifel gesetzt ist". A promissione incipit, in ipsa constat, in ipsam desinit [2]. Ubicumque viva erit fides, fieri non poterit, quin spem aeternae salutis comitem secum habeat individuam [3]. Spes fidem alit ac sustinet . . . Nihil aliud sit spes quam eorum exspectatio quae vere a Deo promissa fides credidit. Propter hanc tum conjunctionem tum affinitatem Scriptura interdum Fidei et Spei vocabula confundit . . . neque immerito" [4]. „Nicht mit Unrecht." Denn in der Tat, die Summe des christlichen Glaubens heißt: Es ist aber der Glaube eine gewisse Zuversicht des, das man hoffet (Hebr 11, 1). Christsein heißt: „Wiedergeboren zu einer lebendigen Hoffnung" (I Petr 1, 3), und

[1] Instit. III, II, 28. [2] 29. [3] 42. [4] 43.

wenn von Erlösung die Rede ist, dann kann sie nur, paradox, so heißen: „Wir sind errettet (nicht «werden» erlöst) durch Hoffnung“ (Röm 8, 20). Glaube und Hoffnung sind so verwandt, daß es „difficile est aliquod discrimen invenire“. Die „fides intuetur in verbum rei, spes in rem verbi, in res sperandas quas fides dictavit suscipiendas“[1]. „So ist in diesen zwei Worten: Ich hoffe auf den Herrn, die Summa der ganzen christlichen Lehre enthalten, welche nicht im Empfinden (in sensu), sondern im Hoffen beruhet“[2]. „Ich hoffe darauf und bin des gewiß, ich werde einmal aus diesem Jammertal kommen in ein ander Welt; aus diesem dunklen Wesen in Klarheit; aus der Finsternis ins Licht“[3]. Wenn überhaupt von gesicherten Resultaten der geschichtlichen Bibelforschung gesprochen werden kann, dann ist unter den wenigen Erkenntnissen, die auf diesen Titel Anspruch erheben können, die vornehmste die, daß das ganze neutestamentliche Denken eschatologisch, endgeschichtlich, orientiert sei. Das vorstellungsmäßige Wie schwankt nicht unbeträchtlich, aber über das Daß und das Was besteht vollkommenste Einstimmigkeit: Glauben heißt hoffen auf die Königsherrschaft Gottes, auf den neuen Aion, die Welt Gottes, wo das „Stückwerk aufhört“, wo „Leid und Geschrei nicht mehr sein wird, und auch der Tod wird nicht mehr sein“. Auf die „Zeit“, da Gott sein wird alles und in allem, und „wir werden ihm gleich sein, denn wir werden ihn sehen, wie er ist“.

Es ist bezeichnend, daß diese so offenkundige Tatsache erst wieder durch eine besondere „eschatologische Schule“ hat entdeckt und zur Geltung gebracht werden müssen. Die moderne Theologie hatte, im Gefolge Schleiermachers, eine Auffassung vom Glauben entwickelt, von der aus das Eschatologische als ein historisches Kuriosum, als ein rein zeitgeschichtlich bedingtes Anhängsel der „eigentlich religiösen Motive“ erscheinen mußte. Ob ihrem geschichtlichen Denken ist ihr das endgeschichtliche[4] abhanden gekommen; ob ihrem Psychologismus hat sie die Beziehung des Glaubens auf die jenseitige Objektivität, die doch des Glaubens Ein und Alles ist, aus den Augen verloren. Das Neue Testament ist durch und durch eschatologisch, nicht weil «damals» solche «Stimmungen»

[1] Ep. Gal II, 314. [2] EA. 22, S. 9. [3] EA. 39, S. 37,

[4] Mit „endgeschichtlich“ will ich nur das Wort eschatologisch verdeutschen, nicht aber eine chiliastische Endgeschichte bezeichnen.

im Judentum vielleicht von Persien her sich ausgebildet hatten, sondern weil der Glaube, der diesen Namen verdient, ebenso notwendig eschatologisch ist, als ein Mensch einen Kopf haben muß. Die Geschichte ist das Gebiet der Relativitäten. Der Glaube aber hat es mit dem Absoluten zu tun. Darum ist er nicht auf die Geschichte, sondern auf das Ende der Geschichte gerichtet. Das ist nicht etwa das Besondere eines besonderen Glaubens, sondern das ist das Wesen des Glaubens, im Unterschied zu bloßem Humanismus oder Mystik. Im Unterschied zum geschichtsimmanenten Humanismus und zum Psychologismus der Mystik, betrachtet der Glaube das ganze geschichtliche Leben mit seinem Auf und Ab, mit seinem immer sehr zweifelhaften Fortschritt, mit seinen nie zu überwindenden Gebundenheiten an diesen Raum, diese Zeit und diese Sinnlichkeit, als ein Zwischenreich und ist realistisch genug, Erlösung nicht i n ihm, sondern nur a u s ihm zu hoffen. Das Ende dieses Zwischenreichs zwischen ursprünglicher Gottesordnung und ewiger Vollendung, das Ende des *αἰων οὗτος*, der finis huius saeculi, das ist es, was allein Glaube mit dem Wort Erlösung, oder mit dem anderen: Hoffnung meint. Erst so wird Erlösung ernst genommen. Erlösung, die das nicht ist, ist nur Quasi-Erlösung, Schatten, Gleichnis allenfalls, meistens aber Ideologie. Denn wer erkannt hat, was Sünde ist, wer nicht dieses grauenhaft Irrationale zu einer natürlichen Durchgangsstufe des Entwicklungsprozesses umdeutet und sie als bloße Sinnlichkeit allmählich, im Lauf einer schönen gradlinigen Entwicklung, zu bändigen hofft; wem Sünde in ihrer gesitteten, zivilisierten Form gerade so gottlos vorkommt, wie in ihrer Urwüchsigkeit, der wird alle geschichtlichen Erlösungstheorien als mißbräuchliche Anwendungen eines herrlichen Wortes verschmähen. Geschichtliche, psychologische, in dieser Erfahrungswelt werdende Seligkeit erscheint ihm als eine contradictio in adjecto. Denn gerade a u s diesem ewigen Strom des Heraklit, aus dieser Geschichtswelt, die als solche die Welt des Stückwerks ist und bleibt, aus diesem nie endenden Prozeß, der doch nie sein Ziel erreicht, und ihm darum im Grund ewig gleich fernbleibt, aus dieser Kontinuität, wo man immer die Vergangenheit mit ihrem Fluch hinter sich herzieht, erlöst zu werden, ist seine Hoffnung. Das Stückwerk der Geschichte, das dauernd und unaufhebbar [1] unter

[1] Unaufhebbar: diesseits der «End-geschichte».

der Herrschaft des argen Fürsten der Welt, der Sünde und des Todes steht, ist die Not, die ihm den Schrei nach dem Anderen aus dem Herzen preßt.

Die Hoffnung ist die realistische Seite des Glaubens. In ihrer Transzendenz sind sie beide eins. Wie die Rechtfertigung, das Wort vom neuen Menschen, ein Wort von der anderen Seite, von jenseits des Menschen ist, etwas, das mit allen Erfahrungs- und Denkkriterien im Widerspruch steht und deshalb nur geglaubt werden kann, so ist auch der Inhalt der Hoffnung das ganz Andere, das allem jetzt Bekannten in absoluter Fremdartigkeit, Jenseitigkeit und Paradoxie gegenübersteht. „Denn alle Werke Gottes stehen im Widerspiel (Paradox), daß sie die Vernunft nicht anders ansiehet, als wollte nichts daraus werden, als seien seine Worte und Zusagung nichts und erlogen. Darum muß man wohl Acht darauf geben; denn Gott gibt und tut alle Dinge geistlich, daß sie Fleisch und Blut nicht fassen mag, auf daß er die Vernunft zuschanden mache und gewöhne seine Heiligen auf ihn allein (denn sie auch von Fleisch und Blut angezogen sind) zu trauen und zu sehen. Denn wenn man sagt von der Vergebung der Sünden und ewigem Leben, und wir empfinden nichts, denn Sünde und ewigen Tod, so glauben wir nicht, daß es geschehe, wie uns das göttliche Wort zusaget. Darum gehet's gerade alles wider menschliche Erfahrung, und stehet in lauter Hoffnung, es werde einmal besser werden; derohalben ist Hoffnung das man nicht siehet. Die Sünde saget: Du bist ein Sünder, darum mußt du sterben. Das siehet man. Die Hoffnung spricht: Vertraue und hoffe, denn Gott hat dir zugesagt, es soll besser werden und ein Ende nehmen; und je weniger du fühlest solche Hilfe, je mehr du hoffen sollst" (Luther)[1]. Dem transzendentalen Idealismus der Rechtfertigung entspricht der transzendentale Realismus der Erlösung. Der paradoxen Promissio Dei entspricht das Wunder der neuen Welt und der Auferstehung der Toten. Das Wunder der Offenbarung und des Glaubens zielt ja auf nichts anderes als auf jenes andere Wunder der Vollendung, das nicht mehr und nicht weniger allem Denken und aller geschichtlichen Erfahrung ins Gesicht schlägt, als das erste, obschon nur unter Voraussetzung

[1] EA. 15, S. 34.

von beidem das geschichtliche Denken sowohl wie das Denken überhaupt einen Sinn hat.

Der Sinn des Glaubens — und damit der Sinn des Geistes — ist die neue Welt. Der Glaube, das Wort und die Ewigkeit bilden zusammen eine unauflösliche Einheit. Glaube ist nur Glaube, wenn er weiß: Wir leben im Glauben, nicht im Schauen. Glaube ist das Meinen des Anderen, das wir jetzt „nur im Wort, dort aber in der Tat haben". Dieser doppelte Bruch mit der Immanenz — der Begründung und dem Inhalt nach —, die Behauptung des Letzten, Absoluten, das allen echten Idealismus auch meint, gegenidealistisch, in der Transzendenz, statt in der Immanenz, im Jenseits-Geschichtlichen statt in der Geschichte, in Wirklichkeit statt in Idee, dieses Festhalten der Wahrheit gegen allen Widerspruch d u r c h den Widerspruch, das ist der Glaube, dessen Erfüllung, dessen Bewährung darum „die letzten Dinge" sind. Darum ist in der ganzen biblischen Gedankenwelt, wie das Wort und der Glaube-Gehorsam, so auch das Harren, das Warten auf Gott, die Hoffnung, das Warten des Knechts auf das Kommen des Herrn, das große Futurum Gottes, das beständige Thema. Es ist diese Dreiheit von Glaube, Wort und Hoffnung, welche die biblische «Religion» von allen anderen Religionen der Erde wesentlich unterscheidet.

Diese Eschatologie ist auch, allen Unterschieden in Einzelheiten zum Trotz, der einzige und immer vorausgesetzte Glaubensinhalt der Reformatoren. Sie wollen nichts wissen von der aus dem griechischen Rationalismus stammenden Lehre von der Unsterblichkeit, noch viel weniger aber von jenem in der Geschichte werdenden, mit dem Kulturprozeß mehr oder weniger identischen, sog. „Reich Gottes" des Humanismus und der von ihm bestimmten Theologie des 19. Jahrhunderts, auch nichts von dem jetzt schon gegenwärtigen Himmelreich der Mystik. Wo sie von Gottesreich, Erlösung, Seligkeit, Heil sprechen, ist es immer das, was Gott allein, auf wunderbare, schlechterdings unvorstellbare Weise, als neue Erweisung seiner Schöpfermacht schafft, das Paradox, das dem des Kreuzes und der Auferstehung Christi entspricht. Die schlechthinige Transzendenz des Glaubens und Hoffens in ihrer Zusammengehörigkeit ist ihnen sehr deutlich bewußt: eaque non aliter interim possideri a nobis quam si captum omnem ingenii nostri e x c e d a m u s ac supra omnia quae in mundo sunt aciem nostram i n t e n d a m u s

(Calvin)[1]. Nihil aliud sit spes — hörten wir schon — quam eorum exspectatio quae vere a Deo promissa fides credidit. „Siehe nur, wie er (Paulus) den Rücken gegen der Welt kehret und wendet das Angesicht in die zukünftige Offenbarung . . . trotzet allein auf das künftige und ewige Leben, welches er doch weder siehet noch fühlet . . . Darum sollen die, so an Christum glauben sicher und gewiß sein der ewigen Herrlichkeit und samt allen Kreaturen seufzen und schreien, daß unser Herr Gott eilen wollte, den seligen Tag herzubringen, da solche Hoffnung erfüllt soll werden . . . Denn wir sind auf dieses gegenwärtige Leben nicht getauft, hören auch das Evangelium nicht darum, sondern es geht alles auf jenes ewige Leben" (Luther)[2]. „Wir haben eine solche Gerechtigkeit, die da hängt durch den Glauben an Christo im Himmel, steht und bleibt allein in ihm . . ., daß er uns durch seine Zukunft in jenem Leben auch dieses irdischen ein E n d e und dieses Leibes ein a n d e r Leben mache . . . daß er gar neu, rein heilig und dem Leben und Leibe Christi gleich werde"[3]. „Wider die Erfahrung" steht alles, und in „lauter Hoffnung". Mit dem transzendenten Charakter des Glaubens ist die e n d geschichtliche Hoffnung gegeben.

Es war nötig, zunächst etwas außergewöhnlich starke Widerlager herzustellen, von denen aus erst die Schleiermachersche Darstellung der «christlichen» Hoffnung mit genügender Energie abgestoßen werden kann, da diese, ebensosehr wie sein Religionsbegriff selbst, zum Gemein«gut» heutiger Frömmigkeit und Theologie geworden ist. Es war ganz besonders nötig, diese Widerlager in der Tiefe zu fundamentieren, damit die Schleiermachersche «Eschatologie» sozusagen mit einem Ruck entwurzelt werden kann. Ist das endgeschichtliche Denken das notwendige und ausschließliche Korrelat des objektiven Glaubens, so ist klar, daß der Subjektivismus Schleiermachers mit ihm nichts anfangen kann. Ist statt Promissio Dei, statt «Wort» eingesetzt: die fromme Erregung oder die Erfahrung, und Gottesbewußtsein immer nur soweit möglich, als wir nicht über das im Subjekt, im Gefühl Gegebene hinausgehen, so ist nicht zu erwarten, daß den endgeschichtlichen Gedanken des Neuen Testamentes und der Reformatoren hier irgendwelche Gerechtigkeit widerfahren kann. Wie zu Calvins e x c e d e r e und i n t e n -

[1] Just. III, III. [2] EA.[1] 9, S. 98; 119. [3] EA. 9, S. 348.

dere, so steht notwendig seine Auffassung auch zur exspectatio aeternae vitae im polaren Gegensatz, vorausgesetzt, daß wir uns auch hier auf die Konsequenz seines Denkens verlassen können.

Dies ist nun in sehr weitgehendem Maße, man kann fast sagen vollständig der Fall, noch mehr als in der Lehre von der Rechtfertigung aus Glauben. Es ist immer schon Schleiermachers „sehr eigentümliche" negative Stellung zur Frage des ewigen Lebens Gegenstand des Befremdens gewesen. Aber wir müssen hier wiederholen, was anläßlich seiner Lehre von der Sünde gesagt wurde: Wir haben jetzt, nachdem wir einmal wissen, was wir wissen, zu solcher Befremdung nicht den geringsten Anlaß. Seine «Eschatologie» ist ebenso notwendige Konsequenz seines Religionsbegriffs als seine Sündenlehre, und umgekehrt setzt jede ähnliche Stellungnahme zu diesem Zentralproblem einen ähnlichen Religionsbegriff voraus.

Es mußte ja freilich jedem, der im Verfasser der «Reden» einen Verteidiger oder Darsteller des christlichen Glaubens meinte erkennen zu dürfen, auffallen, wie negativ dort der große Religionslehrer von der Hoffnung auf ein ewiges Leben spricht. Der Gegensatz, den er im Auge hat, ist nicht der zwischen Vollkommenheit und Sünde, sondern der zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit. Das göttliche Leben kann sich darum nur bewähren durch Aufgehen des Einzelnen im Ganzen, durch Verschwinden der Einzelheit [1]. „Denn wenn unser Gefühl nirgends am Einzelnen haftet, sondern unsere Beziehung zu Gott sein Inhalt ist, in welcher alles Einzelne und Vergängliche untergeht, so ist auch nichts Vergängliches darin, sondern nur Ewiges, und man kann mit Recht sagen, daß das religiöse Leben dasjenige ist, in welchem wir alles Sterbliche schon geopfert und veräußert haben und die Unsterblichkeit wirklich genießen . . . Erinnert euch, wie die Religion ganz darauf hinstrebt, daß die scharf abgeschnittenen Umrisse unserer Persönlichkeit sich erweitern und sich allmählich verlieren sollen ins Unendliche." Im Gegensatz dazu sind die meisten „ängstlich besorgt um ihre Persönlichkeit; also weit entfernt, daß sie sollten die einzige Gelegenheit ergreifen wollen, die ihnen der Tod darbietet, um über dieselbe hinauszukommen, sind sie viel-

[1] Näheres zu diesem Punkt siehe Kapitel 13, III.

mehr bange, wie sie sie mitnehmen werden jenseits dieses Lebens“ [1]. „Möchten sie doch versuchen, aus Liebe zu Gott ihr Leben aufzugeben. Möchten sie darnach streben, schon hier ihre Persönlichkeit zu vernichten und im Einen und Allen zu leben. Wer gelernt hat, mehr zu sein als er selbst, der weiß, daß er wenig verliert, wenn er sich selbst verliert; nur wer so sich selbst verleugnend mit dem ganzen Weltall, soviel er davon erreichen kann, zusammengeflossen . . ., nur mit dem läßt sich wirklich weiter reden über die Hoffnungen, die uns der Tod gibt und über die Unendlichkeit, zu der wir uns durch ihn unfehlbar emporschwingen.“ Religion ist „die Unsterblichkeit, die wir schon in diesem zeitlichen Leben unmittelbar haben können und die eine Aufgabe ist, in deren Lösung wir immerfort begriffen sind. Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion“, so schließt die zweite Rede. Die erste Fassung — weit entfernt, durch ihren sog. Individualitätsbegriff hierin etwa positiver zu sein — geht in einigen Aeußerungen noch über diese hinaus. Allerdings wird das Individuelle etwas anders beurteilt als später, aber nie kommt dem Menschen eine andere Art Individualität zu, als allen anderen individuellen vergänglichen Gestaltungen in der Natur. „Geraubt nur hat der Mensch das Gefühl seiner Unendlichkeit und Gottähnlichkeit, und es kann ihm als unrechtes Gut nicht gedeihen, wenn er nicht auch seiner Beschränktheit sich bewußt wird, der Zufälligkeit seiner ganzen Form, des geräuschlosen Verschwindens seines ganzen Daseins im Unermeßlichen“ [2]. Auch die menschliche Persönlichkeit ist nur eine der unendlich vielen vergänglichen Modifikationen des unendlichen Seins. Das Positivste, was sich sagen läßt, ist dies: „Es müßte noch ein höherer Charakter gefunden werden im Menschen als seine Menschheit, um ihn und seine Erscheinung unmittelbar aufs Universum zu beziehen. Nach einer solchen Ahnung von etwas außer und über der Menschheit strebt alle Religion, um von dem Gemeinschaftlichen und Höheren in beiden ergriffen zu werden; aber dies ist auch der Punkt, wo ihre Umrisse sich dem gemeinen Auge verlieren . . .“ [3].

Bei diesem non liquet bleibt es für Schleiermacher sein Leben

[1] R 119. [2] R [1] 52. [3] R [1] 105.

lang. Und er ließ es bei einem non liquet bleiben, weil der Punkt für ihn nicht zentral war. In den Erläuterungen zu den «Reden», die gleichzeitig mit der 1. Aufl. der Glaubenslehre erschienen sind, heißt es sehr bezeichnend: „In dem Augenblick der frommen Erregung ist die Seele mehr im Augenblick versenkt, als der Zukunft zugewendet." Der Gegensatz gegen das excedamus und interdamus Calvins, also gegen den biblisch-reformatorischen Glauben im Gegensatz zur Mystik, läßt sich kaum schärfer und kürzer formulieren. Stellen wir neben jenes Bild einer nebelhaften Ahnung eines Vielleicht von ganz unbestimmter Bedeutung für uns Menschen, das Osterlied Luthers: „Christ lag in Todesbanden", mit seiner grandiosen Strophe:

Es war ein wunderlicher Krieg,
Da Tod und Leben rungen.
Das Leben behielt den Sieg.
Es hat den Tod verschlungen.
Die Schrift hat verkündet das,
Wie ein Tod den andern fraß.
Ein Spott aus dem Tod ist worden.

— so verstehen wir besser als durch lange weitere begriffliche Erörterung, welcher Abgrund zwischen der Transzendenz des Glaubens und der Immanenz der Mystik sich auftut.

Von einer Entwicklung der Ansichten Schleiermachers in der Richtung auf das Christentum hin kann auch hier wie in allen anderen Punkten nur mit den allergrößten Vorbehalten gesprochen werden; auch hier kann es sich höchstens um ein so bescheidenes Neues handeln, daß es sich heimlich einschmuggeln und in Randbemerkungen verstecken ließ. Das zeigt sich schon in der Anlage der Glaubenslehre. Das Thema: Hoffnung des ewigen Lebens — das nun einmal in einer christlich sein wollenden Dogmatik nicht ganz übergangen werden konnte — wird in einem Anhang, der kaum ein Dreißigstel des ganzen Werkes einnimmt, abgetan. Viel wichtiger aber als dieses Quantitative sind die Vorzeichen, unter die alle Ausführungen über die «Eschatologie» gestellt werden. Schon anläßlich der Lehre von der Auferstehung Christi, die für die eigentliche Eschatologie grundlegend ist, hieß es bezeichnend [1]: „Die Tatsachen der Auferstehung und Himmelfahrt Christi, sowie seine

[1] § 99.

Aussagen über seine Wiederkunft zum Gericht können nicht als eigentliche Bestandteile der Lehre von seiner Person angesehen werden", worunter, wie sich zeigt, zu verstehen ist, daß sie überhaupt nicht in die Glaubenslehre gehören. Als Grund dafür wird der allgemeine „Kanon" [1] seiner Glaubenslehre geltend gemacht, daß nichts, was außerhalb des Zusammenhangs mit jenem geschichtlichen Gesamtleben stehe, sei es einer Zeit vor oder einer Zeit nach jener Stiftung angehörte, Gegenstand der christlichen Lehre sein könne, da es nicht „mit den frommen Gemütszuständen innerhalb dieses Gegensatzes in einer nachweislichen und bestimmten Verbindung steht". In der Tat, ist Beschreibung menschlicher Lebenszustände die „dogmatische Grundform", so ist nicht einzusehen, wie die Tatsache der Auferstehung darin könnte untergebracht werden. Ist die Erfahrung Basis und Inhalt der Dogmatik, so hat natürlicherweise das, was „gerade wider die menschliche Erfahrung gehet" (Luther) darin keinen Raum, d. h. die reformatorische und die Schleiermachersche Abgrenzung des Glaubensinhalts schließen einander schon rein methodisch gegenseitig und vollständig aus. Diese Gegensätzlichkeit der Grundlegung bricht hier aus. Denn was ist der Glaube des Neuen Testamentes und der Reformatoren ohne den Glauben an den Auferstandenen? „Ist Christus nicht auferstanden, so ist unser Glaube eitel."

Ganz analog wird nun mit der ganzen Lehre von der Ewigkeit verfahren. Diesen „Lehren von den letzten Dingen kann der gleiche Wert, wie den bisher behandelten Lehrstücken, nicht beigelegt werden" [2]. Was damit gemeint ist, ist aus § 157 ersichtlich: „Da die Kirche in dem Verlauf des menschlichen Erdenlebens nicht zur Vollendung gelangen kann, so hat die Darstellung ihres vollendeten Zustandes unmittelbar nur den Nutzen eines Vorbildes, welchem wir uns nähern sollen." Wenn der Leser hier vielleicht erstaunt fragt, was denn in diesem Zusammenhang der Begriff der Kirche — bei Schleiermacher immer eine rein geschichtlich-empirische Größe — zu tun habe, wo wir doch von ganz anderen Dingen, nämlich vom ewigen Leben, vom Aufhören der geschichtlichen Dinge und Größen zu hören begehren, so müssen wir ihn auf Schleiermacher selbst zurückverweisen. Es ist Schleiermachers Belieben, die Ewigkeitshoff-

[1] § 29, 3. [2] § 159.

nung unter diesem Gesichtspunkt: Vollendung der Kirche abzuhandeln. Der Grund dieser ganz ungeheuerlichen — und doch nicht einmal ausdrücklich motivierten — Umdeutung ist klar: Seine Zukunftsperspektive liegt in der direkten Verlängerung der geschichtlichen Wirklichkeit, in der Geschichtsphilosophie, und es mußte darum auch d a s Subjekt gewählt werden, das allein geschichtsphilosophisch in Betracht kommen kann: Die Kirche. In den Verlegenheiten der Eschatologie, bei der Frage einer individuellen Unsterblichkeit, ist ihm der Begriff der Kirche das willkommene Mittel, vom eschatologischen und individuellen auf den geschichtsphilosophisch-generellen Vollendungsbegriff abzubiegen [1].

Aber auch abgesehen davon: Das also ist die Bedeutung der Lehre von den letzten Dingen, daß wir an ihnen einen ethischen oder geschichtsphilosophischen G r e n z b e g r i f f und ein ethisches V o r b i l d haben! Es ist darum nur konsequent, wenn er das, was dem Christen Gegenstand des Glaubens und der Hoffnung ist (p r a e c i p u a autem f i d e i securitas in futurae vitae exspecatione residet), als Gegenstand menschlichen Strebens, als Aufgabe, als „V o r b i l d , welchem wir uns nähern s o l l e n", nicht in der Glaubenslehre, sondern in der «Ethik», unter dem üblich gewordenen Titel «Reich Gottes» behandelt, wobei diese Vorstellung des Reiches Gottes ausdrücklich als «Asymptote» [2], als nie zu erreichender, bloß konstruktiv notwendiger Endpunkt der geschichtlichen Entwicklung bezeichnet wird. Wiederum wird dabei als Grund dieses Eliminationsverfahrens gerade das geltend gemacht, was für die Reformatoren der einzige Grund war, etwas als Gegenstand des Glaubens in die christliche Lehre aufzunehmen: Daß jener Endpunkt nicht in der Erfahrung gegeben sei oder gegeben sein könne.

Dies ist das eine der Vorzeichen. Schon dies Eine wäre Grund genug, uns für das, was weiter unter dem Titel «Eschatologie» ausgeführt wird, nicht weiter zu interessieren. Das Andere lernen

[1] Daß dies übrigens in der Konsequenz des antipersonalistischen Geschichtsbegriffs liegt, s. u. S. 316.

[2] Als „asymptotisch sich annähernde Fortschreitung" wird diese „Erlösungs"bewegung ausdrücklich bezeichnet: § 114, 1. Zur Sache selbst vergleiche: „Die Kirche nimmt immer wieder Welt in sich auf, steht daher i m m e r in dem bisher beschriebenen Konflikt und ist daher n i e m a l s vollendet." § 157, 1. Dieses „niemals" ist für ihn definitiv, uneingeschränkt. Was darüber hinausgeht, ist ihm bloße Ahnung.

wir aus dem nächsten Satze kennen [1], von dem wir zunächst nur die zweite Hälfte ins Auge fassen wollen: „(Wie in dem Glauben an die Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Person Christi auch der Glaube an das Fortbestehen der menschlichen Persönlichkeit schon mitenthalten ist:) So entsteht hieraus dem Christen die Tendenz, den Zustand nach dem Tode vorzustellen." Wir bemerken sofort die Absicht. Ist einmal die christliche Hoffnung unter den Gesichtspunkt gerückt: Eine Tendenz, den Zustand nach dem Tode vorzustellen, so hat der Kritiker natürlich leichtes Spiel. Es wird ihm nicht schwer fallen — und das ist der Inhalt der Schleiermacherschen Eschatologie —, die Unhaltbarkeit all dieser Vorstellungen nachzuweisen und damit seine negative Haltung zu rechtfertigen. Denn in der Tat, was so wenig der Kritik standhält, kann auch nicht Inhalt der christlichen Glaubenslehre sein. Tatsächlich aber hat unser Dogmatiker ganz andere Absichten. Indem er den Anschein erweckt, als handle es sich bloß um Vorstellbarkeit oder Unvorstellbarkeit des ewigen Lebens, gelingt es ihm, die Sache selbst, die für den Christen mit Vorstellbarkeit oder Unvorstellbarkeit sehr wenig zu tun hat, aus dem Gesichtsfeld zu rücken. Auch das Neue Testament ist in betreff der Vorstellungen über das ewige Leben äußerst zurückhaltend, im Gegensatz zu aller gnostisch-okkultistischen Neugier, betont aber gleichzeitig, daß trotz der Unvorstellbarkeit der Begriff des ewigen Lebens mit dem Inhalt des Glaubens identisch sei. Man darf getrost sagen, daß die Apostel und Reformatoren sich über die Unvorstellbarkeit des ewigen Lebens und der letzten Dinge genau so klar bewußt waren als Schleiermacher, gerade wie in betreff der Unvorstellbarkeit Gottes selbst. Wenn also die Vorstellbarkeit das Maß der Wichtigkeit bestimmen sollte, müßten sie nicht nur das Denken über oder an die letzten Dinge preisgegeben haben, sondern auch das Denken an und über Gott. Wie aber die Unvorstellbarkeit weder den Inhalt noch die Wichtigkeit des Gottesglaubens berührt, so auch nicht die Wichtigkeit und den Inhalt des Glaubens an das ewige Leben. Damit wird für uns nicht etwa die Eschatologie, sondern die Kritik, die Schleiermacher an ihr übt, vollständig gegenstandslos, da sie gar nirgends das

[1] § 158.

trifft, was Inhalt des christlichen Glaubens von den letzten Dingen ist. Um das zu tun, müßte sie nicht von der Frage der Vorstellbarkeit, sondern von den, jenen mythologischen und als mythologisch bewußten Vorstellungen zugrunde liegenden G l a u b e n s nötigungen ausgehen, was dann freilich zu ganz anderen Resultaten führen müßte.

Nur an einem Punkt macht er eine Ausnahme und versucht wenigstens, dieser zweiten Fragestellung gerecht zu werden, zeigt aber dabei deutlich, welche Schranken ihm sein mystischer Religionsbegriff auferlegt. Wir kehren jetzt zur ersten Hälfte des zitierten Satzes zurück. In der Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Person Christi sei auch schon der Glaube an das Fortbestehen der menschlichen Persönlichkeit mit enthalten. Wir können, ohne uns auf die Schleiermachersche Lehre von der Person Christi näher einzulassen, schon von vornherein wissen, daß er mit einer solchen Aufstellung, mit diesem Rückschluß vom Objekt auf das Subjekt — statt wie sonst vom Subjekt auf das Objekt — gänzlich aus seiner Rolle fällt. Daß wir damit auch in diesem speziellen Fall nicht auf einer falschen Fährte sind, zeigt die sonderbare Unsicherheit, die die Ausführung dieses Paragraphen charakterisiert. Der christliche Glaubensbegriff und der mystische Religionsbegriff prallen hier hart aufeinander. Zunächst wird zugegeben, daß „mit dem Gottesbewußtsein im allgemeinen der Glaube an die Unsterblichkeit (so heißt die Ewigkeitshoffnung bei Schleiermacher) nicht zusammenhange". „Mit einer Entsagung auf die Fortdauer der Persönlichkeit würde sich eine Herrschaft des Gottesbewußtseins vollkommen vertragen." (Daraus gewinnen wir nebenbei einen wichtigen Kommentar zu den diesbezüglichen Ausführungen über die Unsterblichkeit in den «Reden», wo ja nie von einem anderen als vom allgemeinen Gottesbewußtsein gesprochen wird.) „Es kann ein Zusammenhang zwischen diesem Glauben (an die Unsterblichkeit) und dem Gottesbewußtsein an sich nicht mehr behauptet werden." Damit, sollte man meinen, wäre die Frage für Schleiermacher erledigt, denn nach der Grundlegung soll ja der christliche Glaube nur eine Modifikation des allgemeinen Gottesbewußtseins sein, und nur die Eigentümlichkeit haben, daß dieses Gottesbewußtsein und was mit ihm gegeben ist, auf Christus zurückgeführt werde, nicht aber, daß es

— was es als Modifikation gar nicht könnte — einen besonderen Inhalt habe.

Aber nun tritt ganz unvermittelt und mit einer Fremdartigkeit und Härte, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt, eine ganz andere Glaubensbegründung daneben. Nämlich der Rekurs auf das, was Jesus s a g t e. Auch hier schwankt unser Dogmatiker noch auf bedenkliche Weise zwischen beiden hin und her, indem er bemerkt: „Wenn jemand mit guter Treue behaupten wollte, alle hieher gehörigen Reden Christi seien bildlich und uneigentlich zu verstehen, und er schreibe sich darin gar keine persönliche Fortdauer zu, bliebe hierbei ein Glaube an Christum, so wie er hier (d. h. in der Glaubenslehre) dargestellt worden, allerdings m ö g l i c h." Das heißt zunächst einmal dies: Weder der Glaube an Christi, noch der an unsere persönliche Unsterblichkeit gehört notwendig zu dem Christentum, wie es in der Glaubenslehre vorgetragen wird. Es heißt aber weiter, daß als Kriterium dessen, was zu glauben sei, nicht bloß auf das fromme Selbstbewußtsein reflektiert, sondern außerdem auf das abgestellt werden müsse oder könne, was Christus g e s a g t habe, — womit die ganze Glaubenslehre in sich zusammenbricht. Und es heißt endlich, daß Schleiermacher mit einer Interpretation des Neuen Testamentes rechnet, die an Willkür alles bisher Dagewesene übertrifft, indem sie das, was wohl das Sicherste im Neuen Testament ist, den Glauben an ein ewiges Leben, sowohl Christi als der Gläubigen, als durchaus nicht gewissen Inhalt der Reden Christi darstellt. Wer sähe nicht, daß hier die Verlegenheit des Dogmatikers so weit geht, daß er sich nur noch durch Absurditäten zu «helfen» weiß! Der Haupteffekt des Ganzen aber ist ohne Zweifel der, daß über Schleiermachers eigene Auffassung ein undurchdringlicher Nebel gelegt ist, ein Resultat, das mit dem non liquet der «Reden» sehr viel besser zusammenstimmt, als mit irgendeiner bestimmten Glaubensaussage. Also auch dieser eine Versuch, zu einem positiven Resultat zu gelangen, endet mit so vielen Fragezeichen, daß füglich von einer völlig negativen Haltung aller Eschatologie gegenüber gesprochen werden kann. Als wichtiges Beiprodukt dieser Untersuchung aber haben wir noch das Eingeständnis Schleiermachers selbst zu verzeichnen, daß aus dem allgemeinen Gottesbewußtsein, d. h. aus s e i n e m Religionsbegriff, ein Ausblick auf ein ewiges Leben sich nicht ergebe, und falls ein solcher

Glaube möglich sei, er anderen Ursprungs sei, nämlich, daß er aus dem Glauben an Christus und sein Wort erwachsen müßte. D. h. wir bekommen unsere eigenen Schlüsse von Schleiermacher bestätigt [1].

Auch hier aber ist es in keiner Weise fraglich, wo das Hauptgewicht der Schleiermacherschen Gedanken liege, ob bei jener subjektiv-mystischen Religion oder bei diesem an Christus erwachsenden Glauben. Das möchten wir noch kurz an den speziellen Voraussetzungen der Eschatologie nachweisen. Der Glaube an die Hoffnung auf ein ewiges Leben im Sinn des Evangeliums kann nur dort entspringen, wo die geschichtliche, die tatsächlich-psychologisch-irdische Existenz als Not empfunden wird. Vom Menschen aus betrachtet ist die Ewigkeitshoffnung ein Notschrei, ein Signal, daß der Druckmesser auf «unerträglich» stehe [2]. Zur Hoffnung auf ein ewiges Leben gehört jene Beurteilung und Empfindung der menschlichen Lage und der Weltexistenz im ganzen, wie sie im 8. Kapitel des Römerbriefes so mächtig-ergreifenden Ausdruck gefunden: „Denn wir wissen, daß alle Kreatur sehnet sich mit uns und ängstiget sich noch immerdar. Nicht allein aber sie, sondern auch wir, die wir des Geistes Erstlinge haben, sehnen uns auch bei uns selbst nach der Kindschaft und warten auf unseres Leibes Erlösung“ und noch leidenschaftlicher im 7. Kapitel: „Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von diesem Todesleibe?“ Auch dieser Notschrei ist eine gemeinsame Voraussetzung, sowohl der alttestamentlichen Prophetie und aller neutestamentlichen Schriften, als auch der Reformatoren, wobei Zwingli keinesfalls eine Ausnahme macht. Daß unsere Welt ein v e r -

[1] „Und dies waren überall die Formen des Prophetischen (d. h. Eschatologischen), welches in seiner höheren Bedeutung k e i n e n A n s p r u c h darauf macht, eine E r k e n n t n i s im eigentlichen Sinn hervorzubringen, sondern n u r schon erkannte Prinzipien a n r e g e n d z u g e s t a l t e n bestimmt ist.“ So schließt die Schleiermachersche Behandlung dieses Lehrstückes! (§ 163, Zusatz).

[2] Althaus, Die letzten Dinge, S. 62 hat merkwürdigerweise nicht beachtet, daß damit nur die negative menschliche Voraussetzung („vom Menschen aus“) der Hoffnung bezeichnet ist, nicht aber die Frohbotschaft selbst. Daß man im Glauben diese h a t (Althaus, S. 25), ist auch meine Auffassung; aber mit „axiologischer“ Eschatologie hat das nichts zu tun, weil es sich um das Haben des zeitgegebenen Wortes und um ein echtes Futurum handelt.

l o r e n e s Paradies und unser Zustand die Krankheit zum Tode sei, hat gerade er mit besonders kräftigen Worten zu predigen gewußt. J e n s e i t s dieser Erkenntnis liegt für ihn wie für alle wirklich christlichen Denker der Glaube an die Fürsehung Gottes. Ihnen allen steht der Bruch, der Riß, der durch die ganze Schöpfung geht, deutlich und schrecklich vor Augen, und ihnen ist es über allen Zweifel gewiß, daß das „Siehe, es war alles sehr gut" nicht von d i e s e r Welt und von d i e s e m Menschen gelten, und die Botschaft Jesu nicht irgendwie eine Fortsetzung, sondern — wie Calvin ausdrücklich hervorhebt — eine Wieder-herstellung bedeute. So weit wie Luther mag ja nicht bald einer der anderen gegangen sein, der die Welt als „des Teufels Gliedmaß" bezeichnete. Aber der Sache nach stehen sie alle auf dem gleichen Punkt, daß die Erkenntnis des Bestehenden unter dieser Kategorie geschehe: Conscientia infelicitatis, miserabilis haec ruina, in quam nos dejecit primi hominis defectio (Calvin) [1], denn sie ist die notwendige Voraussetzung dafür, daß Gott — der Gott, mit dem es der Glaube zu tun hat; der also nicht zu fühlen und zu sehen und zu erfahren ist — a l l e i n gut, lebendig, wahr und herrlich sei.

Von dieser Erkenntnis ist nicht nur bei dem jugendlichen Romantiker, der in seinen «Reden» im Lobpreis der Herrlichkeit dieses Universums sich nicht genugtun konnte, und in seinem Genuß ein so wesentliches Moment der Religion sah, sondern auch bei dem sechzigjährigen Kirchenmann und Denkerfürsten keine Spur, ich sage ausdrücklich: keine Spur zu finden. Seine Glaubenslehre könnte vielmehr nach dieser Seite hin als eine neue, großartig angelegte Theodizee [2] aufgefaßt werden, deren Zweck der Beweis ist, daß wir in der besten aller Welten leben. Diese Betrachtungen werden — bezeichnend für die Umprägungskunst Schleiermachers — vorgebracht unter dem Titel: Von der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt. Wenn bei den Reformatoren davon die Rede ist, so ist immer eine Welt, ein Zustand des Menschenwesens vor allem, gemeint, der jenseits jenes Risses liegt, ein Zustand also, der für uns ebenso

[1] Anfang der Institutio.

[2] Erst nachträglich fand ich diese Auffassung von Schleiermacher selbst in der ersten Auflage der Glaubenslehre bestätigt: Leibnizens Lehre von der besten Welt besage, abgesehen von der darin gesetzten Möglichkeit verschiedener Welten, dasselbe, wie die von ihm vorgetragene. § 70, Zusatz.

wie das ewige Leben „unempfindig", unsichtbar und nur zu glauben ist. Schleiermacher lehnt, wie den Begriff eines solchen Risses oder Falls, auch die Unterscheidung zwischen ursprünglich und gegenwärtig-empirisch ab.

Jene Idee der «Reden», daß die Welt — wie sie ist — ein „vollendetes Kunstwerk" — so heißt es insbesondere von der Menschenwelt [1] — sei, wird zwar nicht mehr mit der ehemaligen ästhetischen Plerophorie vorgetragen, ist aber trotz der nüchterner gewordenen Ausdrucksweise dieselbe geblieben. Die Welt ist direkt und ohne Einschränkung „Offenbarung des höchsten Wesens" und zwar in allen ihren Erscheinungen gleicherweise [2], „die reine Offenbarung seines Wesens" [3]. Darum hat der Denker gar keinen Anlaß, einen Riß oder Fall, eine Störung der gottgewollten Ordnung anzunehmen. Diese dualistische Vorstellung wird von ihm in der «Dialektik» [4] wie in der Glaubenslehre [5] gleich entschieden zurückgewiesen. Trotzdem wird der Ausdruck «ursprünglich», der doch nur unter jener Voraussetzung Sinn hat, weiter gebraucht, aber mit der Umdeutung, daß unter ursprünglich die unendliche Entwicklungsfähigkeit verstanden wird, „die Beschaffenheit und Richtung aller Lebenstätigkeiten, welche der gesamten menschlichen Entwicklung zugrunde liegen" [6].

Wie unser Denker diesen gradlinigen Entwicklungsoptimismus mit der Tatsache der Sünde in Einklang bringt, ist bereits gezeigt worden (s. o. S. 225 ff.). Sein Verfahren läuft darauf hinaus, die Sünde als natürliche Durchgangsstufe der Entwicklung zu erklären, und damit, indem sie nicht als Tat der Gesinnung, sondern lediglich als Sinnlichkeit und Nochnichtsein des Geistes beurteilt wird, sie geradezu zu leugnen. Nicht anders verfährt er mit dem andern altbösen Feind, der dem Menschen den Verzweiflungsschrei auspreßt, mit dem im Tode gipfelnden U e b e l. Das Uebel wird einfach als Schein erklärt, der „Schein, als ob die Welt auch ohne Uebel sein könnte", während doch „das Uebel vom Guten unzertrennlich" sei [7]. Denn aus der Totalität der Uebel gehe immer wieder Gutes hervor. Der eigentliche Nerv des Beweises aber ist nichts anderes als: das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, in dem mit der Allkausalität Gottes auch die Rechtfertigung des Bestehenden gegeben ist. Der

[1] R. 89. [2] Gll [1] 318. [3] Gll [1] 207. [4] Dial. H. 230.
[5] § 72. [6] Gll [1] § 76. [7] Gll [1] § 62, 2

Kausalgedanke schlägt alle Beurteilungsgründe von vornherein nieder. Neben dem Woher kann ein Wohin nicht mehr in Frage kommen, da Gott das Woher und nicht das Wohin ist.

Es ist darum nur folgerichtig, wenn auch der Tod hier nicht mehr „der letzte Feind" ist, „der aufgehoben wird", sondern ebenso wie die Sünde und alles Uebel durchaus gottgesetztes und darum ohne weiteres notwendiges, gutes Glied in der Weltordnung Gottes. Auch er gehört — wie ausdrücklich festgestellt wird — zur ursprünglichen Vollkommenheit der Welt, wie auch „das aufreibende Andringen der äußern Naturkräfte gegen die leiblichen Kräfte"[1]. Dies alles „tut der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt in bezug auf den Menschen keinen Eintrag" und „unfromm" ist der Tadel, „als ob der durch die Beschaffenheit der Welt bedingte Zustand (Leiden, Gebrechen, Tod) mit den in seinem Innern liegenden Ansprüchen nicht zusammenstimmte"[2]. Was der Unfromme Uebel nennt, erscheint dem Frommen nicht mehr so, denn er ruht vollkommen in seiner schlechthinigen Abhängigkeit vom — — Gegebenen. Die Idee der ursprünglichen Vollkommenheit im gewöhnlichen (d. h. evangelischen) Sinn sei aufzugeben, da sie „den Glauben beunruhigt, statt ihm zu dienen".

In der Tat, wenn Glaube dieses Sichberuhigen beim Gegebenen, dieser völlige, hemmungsloseste Fatalismus ist — oder wird uns jemand nach dem eben Gesagten diesen Ausdruck verwehren? —, diese vollkommene Gleichsetzung dessen, was ist, mit dem, was sein soll; dessen, was man in der Welt hat, ist und erfährt, mit dem göttlichen Sein und Wollen, — dann ist gewiß jene andersgemeinte Rede von einer ursprünglichen Vollkommenheit im höchsten Grade unfromm und gottlos. Dann ist es auch unfromm, auf eine Erlösung aus dieser Welt zu hoffen, wo sie doch eine vollkommene Welt, die reine Offenbarung Gottes ist. Dann ist auch „der Unterschied zwischen dem Reich der Gnade (wir leben im Glauben) und dem der Herrlichkeit" (nicht im Schauen), wie Schleiermacher ausdrücklich hervorhebt[3], unchristlich, und „es bleibt nur das eine Reich der Gnade übrig, als wahres Reich Christi, welches auch das einzige ist, wovon das Bewußtsein in unseren frommen Gemütszuständen wirklich vorkommt" —

[1] Gll[1] § 73. [2] Ebenda. [3] Gll § 105, 2.

das eine Reich der geschichtlichen Entwicklung nämlich, das erfahrungsgemäß Gegebene, die eine Ebene der Empirie und Psychologie, das Stückwerk, die Relativitäten der „stetigen geschichtlichen Fortschreitung", mit ihrer endlos werdenden Seligkeit.

Dann ist aber auch unchristlich und unfromm aller Protest des Glaubens gegen diese gottlose Welt, und der Gipfel der Gotteslästerung jenes Johanneswort, daß „die ganze Welt im argen liegt" [1], gottlos der Glaube, Christus sei gekommen, um uns zu retten aus dieser argen Welt, und uns eine andere Welt zu verheißen. Mit einem Wort: Dann ist der ganze christliche Glaube, der von Anfang bis Ende Hoffnung auf das Ende dieser und die Schöpfung einer neuen, radikal anderen Welt ist, in der Tod, Uebel und Sünde nicht mehr vorkommen, eine einzige Kette von Gottlosigkeiten. Dann ist es das Unfrömmste, was man nur tun kann, wenn man, wie Luther uns heißt, „den Rücken gegen der Welt kehret und wendet das Angesicht in die zukünftige Offenbarung, als (o b) er auf Erden nirgend kein Unglück noch Jammer sähe" (s. o. S. 261). Hier stoßen die beiden Denkweisen mit ihren Spitzen zusammen, scharf die eine gegen die andere gekehrt, die eine: optimistisch auf Grund dessen, was ist, die im Gegebenen das Göttliche findet und hat; die andere: eine große Hoffnung, trotz dem Gegebenen, das zum Göttlichen in solchem Widerspruch steht, daß nur das Wunder der Vergebung und Auferstehung als Weg aus der Verzweiflung übrigbleibt.

So bringt die Eschatologie den Gegensatz zum vollen Ausbruch. Für Schleiermacher ist Beziehung auf Gott nicht Glaube, sondern Gefühl; nicht das Trauen auf die paradoxe Wahrheit der göttlichen Promissio, sondern gegenwärtig-fühlbarer Gottesbesitz, Gottesgenuß. Darum — so formuliert er das Credo aller Mystiker — „ist die Seele in dem Zustand der frommen Erregung mehr im Augenblick versenkt als der Zukunft zugewendet" (s. o. S. 264). So hat die Mystik immer gesprochen, der Glaube nie. Die fromme Empfindung ist Gegebenheit, Zustand, Ruhe. Darum will sie sich nicht durch den Gedanken an eine ursprüngliche Vollkommenheit „beunruhigen" lassen. Sie hat keine Hände auszustrecken nach etwas anderem — exce-

[1] I Joh 5, 19.

damus, intendamus —, sie ist nicht Spannung und kühnes Zugreifen, das aus der Empfindung unerträglicher Not geboren ist. Sie ist nicht Bewußtsein vom Anderen-als-ich, sondern „höheres Selbstbewußtsein". Sie h o f f t nicht auf den Himmel, sie i s t der Himmel.

Ist sie aber Passivität, Ausruhen im Gegebenen-Göttlichen, und ist ihr also Gott nur bekannt als Woher, nicht als Wohin, so ist sie auch an das Gegebene gebunden. Sie muß es rechtfertigen. Sie darf nicht den gottlosen Richter Schicksal (Lk 18, 1 ff.) bestürmen, bis er ihr ob ihrem unverschämten Geilen R e c h t schafft. Der Ratschluß Gottes wird identisch mit dem tatsächlichen Naturverlauf, Gottvertrauen wird Sichfügen ins Unvermeidliche und Rechtfertigung alles Seienden als gottgewollt. Sie weiß nicht, wie die Männer der Bibel, von einem geheimen Bund Gottes mit dem ihm trauenden Menschen zur Ueberwindung der grauenhaften Rätsel und Tatsachen, die mit dem einen Wort Satansreich allein genügend qualifiziert werden können. Sie ist nicht Infragestellung des ganzen jetzigen Weltbestands, nicht Geltendmachung des Totaliter Aliter der Hoffnung. Sie steigt nicht auf aus der Erkenntnis einer absolut irrationalen und darum so furchtbaren Dualität, die einzig durch das Wunder Gottes zu überwinden ist. Sie ist nicht Rettung aus Sünde, Tod und Verdammnis, sondern teils Wegerklärung, teils Verklärung all dieser Schrecken.

So hängt alles notwendig zusammen und bildet in der Tat ein System von imposanter Folgerichtigkeit. Aber es ist nicht das System der Wahrheit und des Geistes mit seiner dialektisch-paradoxen Bewegtheit, sondern ein System der Ruhe, des Gleichgewichts und der Neutralität; nicht des Gegensatzes, sondern der Stetigkeit, nicht des Wider-spruchs, sondern der Indifferenz, nicht der Tat, sondern der Passivität.

So hat der moderne Sachwalter Schleiermachers recht, und fürchterlicher recht als er weiß, wenn er schreibt [1]: Wenn Irenäus die Theologie der Tatsachen aufbrachte (!), „so hat Schleiermacher den Ruhm, der erste gewesen zu sein, dem es gelungen ist, sich von dem allmächtigen Bann dieser Betrachtungsweise ganz freizumachen . . . Er hat's gewagt und hat die erste Dogmatik geschrieben, die rein nach innen gewendet ist". Für ihn

[1] Scholz, a. a. O., S. 132.

sei Glaube nicht mehr eine „mit Ungewißheiten vermengte Geschichte, sondern ein Lebenszustand, rein innerlich". So habe er die „christliche Dramatik aus der Heilsgeschichte ausgetilgt". In der Tat. Christliche Dramatik entspricht, sintemal «Drama» Handlung heißt, dem handelnden, lebendigen Gott der Bibel und der Reformatoren, nicht aber dem ruhenden Sein der Mystik. Es blieb Schleiermacher keine andere Möglichkeit, als für die weggeworfene «Dramatik» der Erlösung einzutauschen: die „rein innerliche" Lyrik der „frommen Erregung".

13. Kapitel

DIE GESCHICHTSPHILOSOPHIE.

I. Der Entwicklungsoptimismus und die Idee des Antichrist.

Es ist schwer, der Geschichtsphilosophie, der Entwicklungslehre Schleiermachers einen bestimmten Platz in seinem System anzuweisen. Sie ist allgegenwärtig, sie ist der Zauberschlüssel, der alle Türen öffnet. Es ist alles irgendwie in den entwicklungsgeschichtlichen Grundriß eingezeichnet, alles was vom Menschen und seinem Leben in irgendeiner Beziehung zu sagen ist. Das ist einer der Hauptgründe, warum sich Schleiermacher heute so großer Beliebtheit erfreut. Er hat den Evolutionismus der nachdarwinischen Zeit vorausgenommen und mit dem „geschichtlichen Denken" in noch ganz anders radikaler Weise Ernst gemacht, als etwa Herder oder Hegel. Dilthey, selber ein Meister auf diesem Gebiet, hat nicht unrecht, wenn er [1] — übrigens im Sinne höchsten Lobes — Schleiermacher in die nächste Nähe von Herbert Spencer und seiner Allentwicklungslehre rückt.

Wir haben es hier weder mit der Geschichtsphilosophie oder dem Evolutionismus an sich, noch mit der Schleiermacherschen Entwicklungslehre an sich zu tun, sondern mit beidem nur insofern, als davon unser Problem, die Auffassung des christlichen Glaubens, berührt wird. Die Nützlichkeit und Notwendigkeit geschichtlichen Denkens und der Entwicklungsidee könnte nur der leugnen, der auf indische oder eleatische Weise die Tatsache

[1] Dilthey, Artikel Schleiermacher, in der Allg. deutschen Biographie, S. 433. Scholz a. a. O., S. 109.

des Werdens und der Bewegung leugnen wollte. Der Evolutionismus, vielleicht sogar in seiner strengmechanistischen Form als Darwinismus, hat durchaus sein Recht, und sein Anwendungsgebiet ist so weit als die Welt kausaler Vorgänge. Innerhalb der Raum-Zeit-Welt gibt es für ihn keine Grenzen. Geschichtsphilosophie aber, geschichtliches Denken als Philosophie, pflegt sich innerhalb dieser Grenzen nicht zu halten. Vielmehr liegt in ihrem Begriff schon der Anspruch, nicht nur die Welt der Tatsachen, sondern auch — wenn man so sagen darf — die Welt der Prinzipien, in den Bereich, unter die Herrschaft der Idee des Werdens zu bringen. Ob dabei mehr die Idee der Kausalität im streng mechanistischen Sinn, oder ihre Umformung zur Idee der Emanation, der E-volutio, oder eine Zwischenform zwischen beiden, etwa ein Elan vital, das Leitmotiv sei, kommt für uns nicht wesentlich in Betracht. Ob Spencer, Plotin, Hegel oder Bergson — immer ist der Evolutionismus ein Versuch, die Welt der Tatsachen und die «Welt» der Prinzipien, das Gegebene und das Nichtgegebene, in Eins zusammenzuarbeiten, sofern nicht auf primitivere Weise, durch einfache Leugnung einer Welt der Prinzipien — etwa im Monismus eines Häckel oder Ostwald — diese Einheit hergestellt wird. Der Evolutionismus in jeder Form ist darum prinzipieller Monismus. Von einer Weltauffassung aus, die den Gegensatz des Gegebenen und des Nichtgegebenen als letztlich ernstzunehmen ansieht, wird deshalb der Evolutionismus — auch in seiner reinsten idealistischen Form — immer nur als Versuch angesehen werden können, den Geist zu naturalisieren. Es ist kein Zufall, keine Beschränktheit, die etwa historisch zu erklären wäre, daß einige der größten Denker sich von allem, was irgend nach Geschichtsphilosophie aussehen mochte, peinlich fernhielten, und daß ebenso nicht wenige von den großen Historikern abgesagte Feinde aller geschichtsphilosophischen Konstruktionen waren. Der Ausgangspunkt ihrer Ablehnung mochte verschieden sein: Hinter beiden Standpunkten wird doch eine gemeinsame Abwehr der monistischen Idee, der gemeinsame Protest gegen die Wegerklärung des Urdualismus hinter allem Werden, kaum übersehen werden können.

Das ist der Grund, warum vor allem der Glaube ein geschworener Feind aller Geschichtsphilosophie ist. Denn, wie immer die speziellen Verfahrungsweisen beschaffen sein mögen, mit denen Geschichtsphilosophie ihren großen einen Faden

spinnt, auch im günstigsten Fall wird ihr Geschäft darauf hinauslaufen, das Seiende vom Rechtseienden, das Gegebene vom Seinsollenden aus zu erklären, die Wirklichkeit in ihrem Sosein zu rechtfertigen und zu begreifen, sie als notwendige Durchgangsstufe auf einem Weg zu einem schönen Ziel rational zu machen. Geschichtliches Denken als System — und das ist Geschichtsphilosophie in jedem Fall — ist verpflichtet auf die Idee der Stetigkeit, und nun eben nicht bloß als Stetigkeit zwischen raumzeitlichen Geschehnissen, sondern als Stetigkeit auch zwischen dem Absoluten und dem Relativen, zwischen dem Sein und dem Sollen, zwischen Prinzip und Faktum, zwischen Gott und Welt. Ueber die Idee der Emanation, d. h. der Stetigkeit zwischen Gott und Welt, kommt idealistische Geschichtsphilosophie — auch wenn sie noch so fein dialektisch gefaßt wäre — nie hinaus [1]. Sie wird und muß der Idee der Schöpfung und der Idee der Sünde gleichermaßen aus dem Weg gehen. Sage: Geschichtsphilosophie und du sagst: Es gibt keine Sünde. Darum ist es der Gipfel der Verwirrung in unserem Jahrhundert, ausgerechnet d i e Weltauffassung, für die der Dualismus von Gegebenem und Absolutem, die unüberschreitbare Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf und die absolute Irrationalität der Sünde das Charakteristische ist, den christlichen Glauben, durch Geschichtsphilosophie stützen oder in ein geschichtsphilosophisches System hineinnehmen zu wollen.

Wenn Schleiermacher als Urheber dieses Unternehmens in Anspruch genommen wird, so ist doch wohl zu beachten, daß er, um das zu sein, den christlichen Glauben erst durch eine ganz anders geartete Religion hatte ersetzen müssen. Das, was wir im Hinblick auf Reformation und Neues Testament als christlichen Glauben kennen, geschichtsphilosophisch verarbeiten zu wollen, wäre allerdings Schleiermacher nie eingefallen. Dazu war er sich über den monistischen Charakter jeder Geschichtsphilosophie viel zu klar. Für ihn ist, wie wir sofort zeigen werden, Geschichtsphilosophie nur denkbar unter Voraussetzung der Identität von Natur und Geist, also eines radikalen Monismus, und „geschichtsphilosophisch denken" war für ihn — darin zeigt sich wieder der große, mutige Zu-Ende-Denker —

[1] Bei Hegel z. B. zeigt sich diese Kontinuität darin, daß das Absolute sich verwirklicht — im System der absoluten Philosophie als Resultat der ganzen Geistes- und Religionsgeschichte.

nie etwas anderes als beständige Rückbeziehung des Gegebenen auf jene vorausgesetzte Einheit. Seine Geschichtsphilosophie ist sein offenes und kompromißloses Bekenntnis zum Monismus. Insofern hatte er — wenn wir nur auf die innere Konsequenz achten — ein Recht, Geschichtsphilosoph zu sein, während die meisten seiner theologischen Nachfolger, die jene entschlossene Wendung zum Monismus nicht mitmachen, dazu in ebendemselben Maß und Sinn kein Recht haben. Zugleich aber ist uns darum auch seine Geschichtsphilosophie der abschließende Beweis der Gegensätzlichkeit seiner und der christlichen Auffassung vom Geist, vom Gottesverhältnis.

Noch aus einem anderen Grund scheint uns gerade hier der Ort zu sein, von Schleiermachers Geschichtsphilosophie zu sprechen: Sie nimmt für ihn, wie wir schon sahen, die Stelle ein, die im christlichen Glauben die Eschatologie hat. Das ist ihre hauptsächlichste, jedenfalls für uns wesentlichste Beziehung zum Glaubensproblem. Daneben sind freilich viele andere vorhanden, von denen wir teils nicht, teils nur im Vorbeigehen Notiz genommen haben. Wir trafen den Entwicklungsgedanken als deus ex machina bei der Ableitung des Religionsbegriffs, wo er plötzlich als «Richtung» innerhalb des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls auftrat, mit der wichtigen Funktion, einem rein passiven Bewußtseinsmoment aktive Zielstrebigkeit zu verleihen. Wir fanden den Entwicklungsgedanken als Erklärung für die Sünde und die Erbsünde. Er trat uns im Zusammenhang der Eschatologie als Mittel der Theodizee entgegen. Große Gebiete der Glaubenslehre haben wir aber undurchforscht liegen lassen, wo wir auf Schritt und Tritt diesem wichtigsten Helfer unseres Denkers in den Nöten seiner großen Denkaventüre begegnet wären. Wir wollen uns statt eigener Nachprüfung von einem modernen Schleiermacher-Interpreten und -Verehrer[1] versichern lassen, daß der große Theologe durch den Entwicklungsgedanken die drei gewaltigen, auch von den größten Denkern bisher nicht gelösten Probleme: Allmacht und Freiheit, Freiheit und Abhängigkeit, Gnade und Selbsttätigkeit endlich wirklich gelöst habe. So ist es jetzt an der Zeit, diesen wunderbaren Zauberschlüssel, der mit den furchtbarsten Rätseln spielend fertig wird, etwas aus der Nähe uns anzusehen.

[1] Scholz, a. a. O., S. 109.

Es ist kein Zufall, daß wir, um Schleiermachers Entwicklungsbegriff und Geschichtsphilosophie kennenzulernen, uns hauptsächlich an seine «Ethik» wenden müssen. Das ist das Einzigartige bei ihm: In seiner Geschichtsphilosophie besitzen wir zugleich sein ethisches System. Ethik und Geschichtsphilosophie sind für ihn in ähnlicher Weise eins, wie Ethik und Metaphysik für Spinoza. Das ist der Grund, warum wir uns erst hier, statt vor der Lehre vom Bösen, mit den Grundlagen seines ethischen Denkens befassen können, eine Unbequemlichkeit, die wir gegen den Vorteil der analytischen Methode mit in Kauf nehmen müssen. Die Geschichtsphilosophie als Lehre von der menschlichen Gattung wird uns weiter Gelegenheit geben, einen besonders wichtigen Begriff der Philosophie Schleiermachers genauer zu untersuchen: Den Begriff der Individualität. Da alle diese drei Gesichtspunkte: Das Werden, das Handeln und das Individuum in entscheidender Weise nur in der «philosophischen Sittenlehre» oder «Ethik» aufeinander bezogen und voneinander durchdrungen sind, tun wir gut, uns zunächst an die Gedankenentwicklung dieses Werks zu halten und das Material aus anderen Werken gelegentlich einzufügen. Es ist sehr zu bedauern, daß die philosophische Ethik Schleiermachers so wenigen unter den Theologen — und Philosophen? — bekannt zu sein scheint. Als rein gedankliche Leistung steht dies Werk wohl, was Originalität und systematische Kunst betrifft, unter allen Schriften des großen Denkers am höchsten. Vor allem aber ist es dasjenige, das uns in die Zentrale, in das Generalstabsbureau seiner Gedanken, den deutlichsten Einblick gewährt. Hier offenbaren sich uns die eigentlichen Zusammenhänge, die wirksamen und bestimmenden Gedankenmotive in ihrer abstrakten Urform. Darum ist es auch so geeignet, als Grundlage für unser abschließendes Urteil über das Verhältnis seines und des christlichen Denkens zu dienen. Man darf wohl sagen: Ein großer Teil von dem, was theologischerseits über Schleiermacher gesagt worden ist, wäre ungesagt geblieben, wenn man seine «Ethik» besser gekannt hätte [1]. In dieser rück-

[1] Es ist unverzeihlicher Dilettantismus, wenn Theologen sich dieser Aufgabe einfach durch den Hinweis auf das „Sendschreiben" entziehen, um so mehr, wenn nachgewiesen ist, daß die dort behauptete Unabhängigkeit der Religion und Theologie eine solche Religion voraussetzt, die nur die andere Seite der Spekulation ist.

sichtslos konsequenten, unverdünnten Form hätte wahrscheinlich auch der bekannte gute Magen der protestantischen Theologie die Schleiermacherschen Essenzen nicht zu assimilieren vermocht.

Die «Ethik» müssen wir zunächst nicht als Ethik in unserem Sinn, sondern als Grundwissenschaft vom Geist betrachten. Sie ist das Hauptquartier, von dem aus alles, was in den einzelnen Fronten geschieht, dirigiert wird. Die Glaubenslehre ist, durch Vermittlung der Religionsphilosophie (wie uns die KD [1] zeigt), der Ethik subordiniert. Sie entnimmt von ihr die Hauptbegriffe und -prinzipien als allgemeine Ordre. Dasselbe gilt von allen anderen Gebieten menschlichen Geisteslebens, z. B. von der Aesthetik oder der Pädagogik. Um mit einem heute geläufigeren analogen Begriff den Rang der «Ethik» zu bezeichnen: Sie ist die Kulturphilosophie, der alle Kulturwissenschaften unterstellt sind. Die Religionsphilosophie ist eine von diesen, und erst als eine Unterabteilung von ihr kommt die Lehre von der christlichen Religion in Betracht. Denn sie ist Darstellung einer der vielen Religionsindividualitäten, deren gemeinsames Wesen die «Ethik» entwickelt und im Begriff «die Religion» oder «das Wesen der Religion» den Einzeldarstellungen der geschichtlichen Religionen, also auch des Christentums, als Normbegriff zugrunde legt.

Warum der «Ethik» diese höchste Stelle im System der Geisteswissenschaften zukommt, ergibt sich aus der Definition: „Alles ethische Wissen ist Ausdruck des immer schon angefangenen, aber nie vollendeten Naturwerdens der Vernunft" [2]. Damit ist prinzipiell die Identität von Ethik und Geschichtsphilosophie festgelegt. Die Ethik verhält sich zur Geschichte, wie die Physik zur Naturbeschreibung [3]. Diesen Prozeß, den Schleiermacher als Prozeß der Naturwerdung des Geistes bezeichnet, nennen wir heute, seinem Inhalt nach, Kulturprozeß. Er verläuft — nach Schleiermacher — in zwei großen Strömen: Als organisierendes und symbolisierendes Handeln der Vernunft, d. h. als

[1] Das Mißverständnis in bezug auf die KD entspringt daraus, daß man nicht gemerkt hat, daß für Schleiermacher Offenbarung und geschichtliche Positivität eins sind (vgl. die Anm. zu S. 129: Wechselbegriffe . . . ursprüngliche Tatsachen [=Offenbarung] . . . wie bei anderen Gemeinschaften . . . Selbständigkeit). Der allgemeine Religionsbegriff fordert das geschichtlich Positive als seine Konkretion.

[2] § 81. [3] § 95 b.

ein Sich der Natur Aufdrücken oder in sie Hineinbilden, und ein Natur in sich Aufnehmen, oder Erkennen. Der übergeordnete Gesichtspunkt aber ist — trotz der formellen Symmetrie — der erstere, daß schließlich auch das Erkennen als ein Organisieren aufzufassen ist, indem der Natur gegenüber nicht ein Gleichgewichtsverhältnis von Aktivität und Passivität besteht, sondern eine deutliche Ueberordnung der Aktivität der Vernunft. Dies also, das Handeln des Geistes auf die Natur, ist das eigentliche Thema der Ethik. Das Produkt dieses Handelns, dieses Sichhineinbildens, heißt: Gut. Es ist der sichtbar gewordene Geist oder die Vernunft gewordene Natur. Das Kulturleben oder geistig-sittliche Leben ist also nichts anderes als: Schaffung solcher Güter, deren Inbegriff oder Summe, das höchste Gut, deshalb auch der höchste Gesichtspunkt für die Ethik sein muß.

Dieser Prozeß ist im Gang [1], wie der Naturprozeß im Gang ist. Eine Erklärung wird zwar versucht, steht aber, obschon sie Grundvoraussetzung alles weiteren ist, mit dem, was sie erklären soll, im Widerspruch: Die Identität von Natur und Geist, jene Identität, wie sie von der «Dialektik», der Lehre vom Absoluten entwickelt wird. Wir stoßen hier auf dieselbe Schwierigkeit, die auch am Grunde des Hegelschen Systems liegt: Daß von der Identität aus ein Werden nicht verstanden werden kann. Wenn die jetzige Welt als „vollständige Einheit des endlichen Seins, als ein Ineinander von Natur und Vernunft in einem alles in sich schließenden Organismus" bezeichnet wird [2], so ergibt sich aus dieser vorhandenen Einheit doch wohl schwerlich das Einheit - w e r d e n - müssen von Vernunft und Natur.

Wie dem aber sei, die Ethik als Wissenschaft vom Kulturleben hat es jedenfalls mit der w e r d e n d e n Einheit zu tun, die die seiende Einheit bloß als Ursprung und Ziel voraussetzt [3].

---

[1] Es wird einfach als Tatsache hingenommen: Die Vernunft „handelt überall nur kraft ihrer schon bestehenden Einigung mit der Natur", und „der ethische Prozeß ist nur eine aus der Tätigkeit der Vernunft hervorgehende Erweiterung und Steigerung der ursprünglichen Einigung" § 124. Ganz mit Recht bemerkt dazu Bender, Schleiermachers Theologie, 1878, S. 112, der Evolutionismus der «Ethik» habe nicht die Identität von Vernunft und Natur, sondern die Ueberlegenheit der Vernunft über die Natur zur Voraussetzung. Dieser Evolutionismus ist eben, wie wir schon wissen, ein Lehngut aus der Fichteschen Philosophie, über dessen Verhältnis zum Systemgedanken Schleiermachers das 14. Kapitel Aufschluß geben soll.

[2] § 54. [3] § 82.

Nur bleiben wir, da uns ein ruhendes Einheitsein als Voraussetzung einer Bewegung zur Einheit hin nicht einleuchtet, auf die Frage: Wie ist denn zu verstehen, daß der Prozeß als ein Prozeß der Einswerdung, also des Fortschritts im Gang ist, ohne Antwort. Genug — er i s t im Gang, und jene Einheit ist ebensowohl Garant dafür, daß er im Gang bleibt, als daß er jene Richtung innehält. Wir müssen uns also diesen Prozeß als einen mit Notwendigkeit sich vollziehenden denken. Wenn wir nun an ein notwendiges Geschehen im Sinn eines bedingten Ablaufs denken, so können wir nicht umhin, das Naturgeschehen und seine Kausalität als Muster, ja als einzige Möglichkeit eines solchen, herbeizuziehen. Schleiermacher hat selbst diesen Zusammenhang hergestellt, indem er ausdrücklich den Vernunftprozeß als Fortsetzung des Naturprozesses, die Ethik als obere Stufe der Physik behandelt wissen will. Darauf führt auch die bereits zitierte Stelle aus der Abhandlung „Ueber den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz", daß der Geist, eintretend in das irdische Dasein, ein Quantum werden müsse. Was als Quantum aufgefaßt wird, ist doch wohl als Natur aufgefaßt. Darum gibt es für unseren Philosophen zwischen Physik und Ethik keine festen Grenzen. „Man kann die ganze Natur ansehen als verminderte Ethik" und umgekehrt die Ethik als weitergeführte Natur [1]. Dilthey wird darum wohl recht behalten, wenn er, in seiner Parallele zwischen Schleiermacher und Spencer, schreibt [2]: „Für beide Philosophen ist die Sittlichkeit nur feinste Blüte und schönste Entfaltung des Naturwirkens, welches in gesetzlicher Determination immer höhere und zweckmäßigere Gestalten des Lebens hervorbringt. Daher ist ihnen die Sittlichkeit gar nicht verschieden von der Lebensfreude und Lebenssteigerung, welche aus dem vollkommenen und zweckmäßigen Wirken der psychologischen Natur des Menschen, entsprechend seiner Struktur, entspringt." Der Unterschied jedenfalls, der sonst als Grenze zwischen Geist und Natur angesehen wird, die Beziehung auf Norm, auf ein Sollen, wird von Schleiermacher ausdrücklich abgelehnt mit der Begründung: Das Sollen bezeichne ja nur ein Nichtsein. Die Ethik aber habe es mit dem Sein, nicht mit dem Nichtsein des Geistes zu tun. Oder — um zu zeigen, wie wenig das Sollen für den Geist im

[1] Dial. H. 212. [2] Dilthey a. a. O.

Unterschied zur Natur charakteristisch sei: „Denn von dem gleich allgemeinen Begriff (der hier mit «Norm» identisch gesetzt wird) ist das Einzelne auf der Naturseite ebensosehr abweichend, wie auf der Vernunftseite"; und: „so ist das Ethische ebensosehr auch Ausdruck eines Seins, als das Physische eines Sollens" [1]. Es folgt daraus: „Die Sätze der Sittenlehre dürfen also nicht Gebote sein, . . . sondern, sofern sie Gesetze sind, müssen sie das wirkliche Handeln der Vernunft auf die Natur ausdrücken" [2]. Sittliche Gesetze sind demnach erklärend, nicht normierend, also Naturgesetze des menschlichen Handelns. Darum „ist in der Vollendung Ethik Physik und Physik Ethik" [3]. „Daher ist die Sittenlehre zu keiner Zeit besser als die Naturwissenschaft, und es gibt eine fortwährende Gleichmäßigkeit in beiden" [4]. Die Vernunft verhält sich zur Natur wie Kraft zur Masse [5], und die Ethik ist darum Wissenschaft davon, wie die Vernunft als Kraft in der Natur ist, oder „Darstellung der Gesamtheit der Begriffe von den Wirkungen der menschlichen Vernunft in aller irdischen Natur" [6].

Wir sehen also, es wird beständig ein selbständig wirkendes Prinzip «Geist» oder «Vernunft» vorausgesetzt, das aber alles dessen entkleidet ist, womit man sonst Vernunft von Natur unterscheidet; wo es aber positiv gefaßt wird, geschieht es durch Ausdrücke, die sonst dort gebraucht werden, wo man die Natur im Unterschied zur Vernunft charakterisiert. Die Vernunft ist einfach «da», gerade wie ein Ding, wie Luft da ist. Sie ist da als ein bestimmtes Quantum, man weiß nicht wie und woher. Sofern man aber etwas vom Woher vernimmt, heißt es: Sie steigt aus der Natur empor. „Das ursprüngliche Hineingebildetsein der Vernunft in die menschliche Natur [ist] ein Teil in dem Evolutionsprozeß der Natur" [7], und schon dieser, allem menschlichen geistigen Leben vorangehende Organisationsprozeß wird ein ethischer genannt, trotzdem er weder geistig noch ethisch in unserem Sinn ist. Denn „daß alles Organisiertsein ein ethisch gewordenes ist, muß postuliert werden" [8]. Der Mensch ist also nur eines der Organe, durch die «die Vernunft» die Natur organisiert. Wie auf den Prozeß der Kristallisation die Vegetation, auf diese die Animalisation als „ein neues Prinzip eintritt" [9], so erreicht diese

[1] § 63. [2] § 95. [3] § 61. [4] § 69. [5] § 96.
[6] § 123. [7] § 213. [8] § 124. [9] Werke III, II, S. 414.

Evolution ihren vorläufigen Gipfel „mit dem intellektuellen Prozeß", mit der „Humanisation"[1]. Auch sie „tritt ein" und verläuft nach ihren besonderen Naturgesetzen, die hier als ethische Gesetze bezeichnet werden (wohlverstanden, nicht im gewöhnlichen Sinn von «ethisch»). Die Abweichungen von diesen ethischen Gesetzen sind also gleich zu beurteilen wie „Mißgeburten und als Abweichungen des Bildungsprozesses", als Krankheiten, als „Abweichungen in dem Verlauf irgendeiner Lebensfunktion"[2]. Da diese Gesetze der Ethik nichts vorschreiben sollen, sollen sie beschreiben, wie die Naturgesetze. Ethik ist deskriptive, nicht normative Wissenschaft.

Der ethische Prozeß ist also ein Geschehen, das einfach da ist, wie das Naturgeschehen, und das sich also mit aller Wahrscheinlichkeit weiter vollziehen wird in der Richtung, die durch die Formel: Einigung von Vernunft und Natur angegeben ist. Das Böse verhält sich zu diesem Prozeß nur als negativer Faktor, als Nichtdasein von etwas, was dasein könnte, und nach den Bildungsgesetzen hätte erwartet werden müssen. Es ist das Nochnicht des Geistes, also, da ja das Nochnicht Voraussetzung dieses ganzen Werdens ist: Das, was man sonst das Böse nennt, ist die natürliche, notwendige Voraussetzung des ganzen sittlichen Prozesses, des ganzen menschlichen Lebens. Alle Unterschiede von Gut und Bös sind darum völlig relative. Das Gute ist nur bekannt als ein allmählich werdendes und das Böse als ein allmählich verschwindendes. Gut und Bös bezeichnen bloß Stationen auf dem langen Weg der Entwicklung. Und diese Entwicklung vollzieht sich mit einer für uns weiter nicht erklärbaren kausalen Notwendigkeit, als ein Prozeß, in den wir mit hineingerissen sind, dem wir auch zuschauen und den wir verstehen, aber ebensowenig abändern können, als der Schiffer die Strömung des Flusses, auf dem er fährt; den wir auch gar nicht abändern sollen, da das Sollen in der Ethik keinen Platz hat, und der Prozeß ja von vornherein die rechte Richtung innehat, die Richtung auf die Einigung von Vernunft und Natur. Wir sind zwar daran nicht unbeteiligt, unsere Arbeit ist auch Faktor in diesem Prozeß, aber sie ist streng determiniert durch das Quantum an Kraft, das uns zugeteilt ist, und wenn von Freiheit die Rede sein soll, dann nur in dem Sinn, als Freiheit gleich Kraft

[1] Werke III, II, S. 462. [2] Ebenda S. 413.

gesetzt wird, in jenem Sinn also, den wir schon von der Glaubenslehre als Schleiermachers Freiheitsbegriff kennen: als Selbsttätigkeit, nicht etwa als Verantwortlichkeit der Gesinnung.

Das ideelle Ziel, der perspektivische Punkt dieser Entwicklung kann nicht fraglich sein: Es ist jenes höchste Gut, der Inbegriff aller Güter. Es ist die vollkommene Durchbildung der Natur durch den Geist in extensiver und intensiver Hinsicht, die Aufarbeitung aller Natur in den Geist hinein: Der vollkommene Welt-Vernunft-Organismus. Fragen wir aber nach den realen Aussichten dieser Idee, so liegt die Sache sehr anders. Worauf wird der Glaube an den stetigen Fortgang dieses Prozesses gegründet? Schleiermacher würde zweifellos antworten: Auf jene vorausgesetzte Identität, das metaphysische Prinzip. In Wahrheit aber ist nicht einzusehen, wie aus jener absoluten Identität irgendein Schluß gezogen werden kann auf den Verlauf dieses Prozesses relativer Einswerdung. Denn jeder überhaupt denkbare Verlauf würde sich in genau gleicher Weise innerhalb (d. h. unter Voraussetzung) jener absoluten Einheit vollziehen. Es läßt sich von dort aus ein Vorzug des einen gegenüber dem anderen Geschichtsverlauf nicht konstruieren. Dazu wäre ein absolutes teleologisches Prinzip notwendig, was doch durch die Indifferenzlehre gerade ausgeschlossen werden soll.

Sollte aber nicht das metaphysische Prinzip, sondern die Beobachtung der realen Tatsachen als Grund angegeben werden, so steht es nicht besser, da der ganze Organisationsprozeß, den wir wahrnehmen, innerhalb des Weltganzen eine sehr vereinzelte Erscheinung ist, über deren weitern Verlauf, aus empirischen Kriterien, viel eher das Verlaufen im Nichts, das Wiederzurückkehren zum Anfangspunkt: Tod, als eine unendliche Vorwärtsbewegung gefolgert werden müßte. Vor allem könnte von einer stetigen Vorwärtsbewegung keinesfalls die Rede sein, da die Beobachtung nirgends eine solche (im teleologischen Sinn) stetige, sondern im Gegenteil eine höchst unstetige, auf- und abwärtsgehende Bewegung, eine Wellenbewegung viel eher als eine eindeutige Fortschrittsbewegung anzeigt. Aus der Beobachtung kann, aufs Weltganze gesehen, der Pessimismus offenbar viel mehr Beweisgrund schöpfen als der Optimismus, trotzdem naturalistische Evolutionisten gutmütigerweise immer dem Optimismus zuzuneigen scheinen. Wenn also Schleiermacher, statt es bei einem, philosophisch allein zu rechtfertigenden, Non

liquet bewenden zu lassen, vielmehr, ohne auch nur eine Spur von Zweifel im Herzen zu haben, nicht nur eine Vorwärtsbewegung im allgemeinen, sondern eine stetige, ungebrochene Vorwärtsbewegung annimmt, so ist er offenbar von Prinzipien geleitet, die andern als philosophischen Ursprungs sind. Hier ist die Stelle, wo die Gedankenreihe der Ethik und der Glaubenslehre sich miteinander vereinigen. Denn mit dem Ausblick auf die weitere Entwicklung, auf das Immermehr-Einswerden des Gottes- und Weltbewußtseins hat auch seine Religionslehre geendet.

Wenn wir von hier auf die Glaubenslehre zurückblicken, so wird uns erst jetzt, nachdem wir die Ethik kennengelernt, verständlich, was es mit jenem so unvermittelt eingeführten Begriff: „Richtung auf das höhere Gottesbewußtsein", mit jener rätselhaften „höheren Richtung gegen den Gegensatz" (s. o. S. 68) für eine Bewandtnis hat. Jenes Prinzip der Bewegung, das einzig für die Zielstrebigkeit seiner Religion verantwortlich zu machen ist, entstammt dem Gedankenkreis der Ethik [1], und hat also die Bedeutung, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl in das Entwicklungsschema der Geschichtsphilosophie aufgenommen, ihr eingegliedert ist. Nicht etwa umgekehrt; denn wir werden noch sehen, daß Religion im Vernunftprozeß nur eins unter vier Momenten ist. Nicht etwa nimmt die Ethik teil an der Zielstrebigkeit des religiösen Prinzips; eine solche gibt es ja eigentlich für Schleiermacher gar nicht. Sondern der Religion wird (wenn auch auf sehr künstliche Weise) Anteil gegeben an der Zielstrebigkeit, richtiger an der natürlich-geistigen Entwicklung. Nun erst können wir die Zuversichtlichkeit verstehen, mit der ohne weitere Motivierung erklärt wurde [2]: „Wenn das sinnliche Selbstbewußtsein die tierähnliche Verworrenheit ganz ausgestoßen hat (!), so entfaltet sich (!) eine höhere Richtung gegen den Gegensatz und der Ausdruck dieser Richtung im Selbstbewußtsein ist das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl . . . Die eben beschriebene Richtung als eine der menschlichen Seele ursprüngliche und m i t g e b o r n e strebt schon von Anfang an durchzubrechen; sie vermag es aber nicht, so lange der Gegensatz noch in tierähnlicher Verworrenheit aufgelöst ist. Hernach

[1] Genauer: Es enstammt dem Fichteschen Evolutionismus. S. o. S. 71.
[2] GII § 5, 3.

aber tritt sie hervor" (!). Dieser Passus ist gänzlich unverständlich, ehe man die spezifisch Schleiermachersche Evolutionslehre kennengelernt hat, jene Entwicklungslehre, die das geistige Leben (zu dem auch das religiöse Bewußtsein als eins seiner Momente gehört) samt seiner „höheren Richtung gegen den Gegensatz", d. h. den Vernunftprozeß der Einswerdung, als eine Naturtatsache auffaßt, die sich wie ein Naturprozeß einfach vollzieht: Es entfaltet sich . . . mitgeboren . . ., es tritt hervor. Des weiteren wird jetzt erst deutlich, wie auch das religiöse Leben als ein Moment in diesem unpersönlichen Entwicklungsprozeß von ihm hervorgebracht wird und «da» ist, und wie der Einzelne nicht durch Stellungnahme und Entscheidung, die einem Sollen entspricht, in ihn hineintritt, sondern kraft einer allgemeinen Entwicklungsbewegung in ihn hineingezogen wird, und in der er, weit entfernt, sich in Freiheit selbst zu bestimmen, im Gegenteil sich diesem größeren gegenüber erst recht abhängig fühlt. „Der Ausdruck dieser höheren Richtung im Selbstbewußtsein ist das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl." Von dieser Seite betrachtet, ist also das fromme Gefühl nichts anderes als das Bewußtsein, von jener, mit kausaler Notwendigkeit sich vollziehenden, Aufwärtsbewegung erfaßt zu sein. Nehmen wir hinzu, daß dieses „sich selbst gleiche Wesen der Religion", das auch im christlich frommen Selbstbewußtsein das Wesentliche ist, sich in verschiedenen Religionsindividualitäten darstellt, so ist klar, wie wir von hier aus über das Verhältnis von Erlösungsentwicklung und Kulturentwicklung zu denken haben. Sie sind identisch, oder vielmehr: Religiöses Bewußtsein ist die Bewußtwerdung dieses Entwicklungsprozesses im Selbstbewußtsein des Einzelnen, „Ausdruck dieser höheren Richtung im Selbstbewußtsein". Den Definitionen der Ethik entspricht deshalb auch der Begriff der Erlösung, wie ihn die Einleitung der Glaubenslehre definiert: Die allmähliche Durchdringung des sinnlichen durch das höhere Bewußtsein, dasselbe, was in der Ethik organisierendes Handeln heißt, gipfelnd in der „vollkommenen Leichtigkeit", oder in der religiösen Virtuosität. Die im christlichen Gewande von Erbsünde und Erlösung einhergehende Anschauung der Glaubenslehre ist also nichts anderes als christlich maskierter Evolutionismus. Deshalb kann die Sünde, jene Fürsichtätigkeit des Fleisches (noch nicht vernunftgeeinte Natur) ohne weiteres unter den Begriff „erste Entwicklungsstufen" subsumiert wer-

den [1]. Es läßt sich anderseits die Erlösung als ein geschichtlicher Prozeß (Gesamtleben) auffassen, zu dem zwar Jesus den Anstoß gab, der sich aber seitdem, kraft eigener Bewegung, fortsetzt und anderen mitteilt, so daß „alles Handeln des Christen als solchen die Fortsetzung (!) von dem Handeln Christi selbst ist" [2]. Die christliche Erlösung ist sozusagen eine der Wellen oder Strömungsphasen im Gesamtprozeß der Evolution. Hier wie dort ist der Mensch Schauplatz und Objekt eines universellen, aber kausal empirischen Geschehens, hier wie dort herrscht ungebrochene Stetigkeit. Die Erlösung ist nichts anderes als die innere Linie der allgemeinen Kulturentwicklung; sie ist als Bewußtwerden nicht organisierendes, sondern symbolisierendes, und als nicht begriffliches, sondern gefühlsmäßig-individuelles Bewußtsein „individuelles Symbolisieren". Dies ist die Definition, die die «Ethik» von der Religion gibt, die aber mit der der Glaubenslehre selbst („Ausdruck dieser höheren Richtung im Selbstbewußtsein ist das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl") vollkommen übereinstimmt. Wir bekommen jetzt auch Aufschluß darüber, warum jene Lehre von der Vollendung (s. o. S. 265 f.) auf die Kirche bezogen wird. Das ermöglicht nämlich unserem Denker jenes Sich Vollendende als Teil eines größeren Ganzen einzuordnen. Die Kirche ist ja nur eine Sphäre innerhalb des Kulturganzen, innerhalb des ganzen Kulturlebens [3]. Die «Ethik» zieht daraus den notwendigen Schluß, daß die Kirche, als Provinz im Reich, der Idee des ganzen Reiches, der Kultur, deren Träger der Staat ist, unterzuordnen sei. Denn „der ganze sittliche Prozeß (wir wissen jetzt, daß damit das ganze Geistesleben gemeint ist) verläuft in der Form des Staates, und alles, was von dem Einzelnen gegen oder auch nur ohne den Staat [4] geschehe, ist schlechterdings unsittlich". In dem „höchsten Gut", das nicht etwa wie bei den Scholastikern ein geschichts-transzendentes, ewiges Prinzip, sondern empirischer Inbegriff der Kulturgüter ist, ist „die Vollendung der Kirche" nur ein Teil. Den vier Grundfunktionen des Vernunftprozesses:

[1] § 67, 1. [2] Christliche Sitte 291.

[3] Vgl. dazu auch KD §§ 47 und 48.

[4] Bekanntlich ist es vor allem Rothe gewesen, der diese Höchstwertung des Staates in der Theologie zur Geltung gebracht und damit einer Denkungsart Vorschub geleistet hat, die der seinigen im Grund sehr entgegengesetzt war.

Universelles Organisieren und Symbolisieren, individuelles Organisieren und Symbolisieren, entsprechen die vier Momente des höchsten Gutes, unter denen die Vollendung der Kirche das vierte ist „als Himmelreich in der Gemeinschaft des frommen Glaubens“ [1], oder als „Gemeinschaft des tiefsten Selbstbewußtseins mittelst geistiger Selbstdarstellung in ernsten Kunstwerken gesetzt“ [2]. Die Erlösung kann deshalb nicht auf den Einzelnen, sondern nur auf die Gattung bezogen werden. Denn das höchste Gut „kann nur selbständig angeschaut werden in der Gesamtheit des menschlichen Geschlechts“ und zwar „in seiner Zusammengehörigkeit mit der Erde“ [3]. Hat es doch auch nicht im individuellen Leben seinen Ursprung, sondern „es kann nur auf die Gesamtwirkung der Vernunft zurückgegangen werden“ [4], die „der Maßstab ist für alle geschichtlichen Erscheinungen“ [5].

Die grandiose systematische Einheitlichkeit dieser Auffassung, die Meisterschaft, mit der hier alle Fäden, die da und dort gesponnen wurden, zum Ganzen zusammengewoben werden, wird bei keinem, der imstande ist, Denkleistungen als solche zu würdigen, ihres Eindrucks verfehlen. Sie kann aber auch keinen, der weiß, was evangelisches Denken mit den Worten: Himmelreich, Erlösung, höchstes Gut, meint, darüber im unklaren lassen, daß wir es hier mit zwei absolut unvereinbaren Anschauungen zu tun haben. Dieses Bild eines Entwicklungsprozesses, bei dem „die Gesamtwirkung der Vernunft“ der Maßstab ist, bei dem der Einzelne nur als zu verbrauchendes Werkzeug und Durchgangspunkt in Frage kommt, dieser Verlauf, der «sich vollzieht», und den Einzelnen nur mitnimmt, ohne daß dieser dazu in freier Entscheidung Stellung nehmen könnte, der da ist kraft einer kausalen Notwendigkeit, nicht kraft geistiger Entscheidungen und dessen Endziel nur gedacht werden kann in seiner Zusammengehörigkeit mit dieser (jetzigen) Erde, innerhalb dessen das «Himmelreich» nur eine von vier Provinzen, nur „Gemeinschaft tiefsten Selbstbewußtseins“ ist und sich nur „in ernsten Kunstwerken“ darstellt — — ist eine Vision des Lebens, die einem griechischen Denker mehr einleuchten dürfte als einem christlichen. Sagen wir es kurz und klar: Hier ist die Religion von der Kultur aufgesogen, der Sinn des Glaubens, der *αἰων οὗτος*

[1] Phil. Werke, II, 466. [2] Ebenda 494. [3] Ebenda 471.
[4] Ebenda 460. [5] Ebenda 461.

als Erlösung vom *αἰων μελλων*, ist bis zur Unkenntlichkeit in eine rein geschichtliche Kulturangelegenheit verflüchtigt, und das ist dadurch möglich geworden, daß zuvor der Glaube zum frommen Gefühl mit seiner eigenen privaten Provinz verdünnt wurde. Vor allem ist auch nicht zu vergessen, daß dieses «höchste Gut» nur ein geschichtlicher Grenzbegriff, eine Asymptote, ein nie zu erreichendes Ziel, ein Vorbild ist, wie dies ja der „Zusammenhang mit der Erde", der „Maßstab für alle geschichtlichen Erscheinungen", nicht anders erlaubt.

Wenn der Begriff „entwicklungsgeschichtlicher Optimismus" überhaupt einen Sinn hat, dann ist er gewiß hier am Platze. Es dürfte schwer halten, ein anderes bedeutendes System zu nennen, das darauf ebensoviel Anspruch hätte. Wie dieses Denken mit den grauenhaften Rissen, Brüchen, Störungen und Zerstörungen des geschichtlichen und natürlichen Lebens fertig wird, die christlicher Glaube als Feindschaft gegen Gott, als Wirkungen satanischer Mächte beurteilt und in ohnmächtigem Protest dagegen Gottes erlösende Hilfe aufruft, ist andernorts dargelegt worden. Hier sei, in Ergänzung dazu, auf die «positive» Seite dieses Optimismus aufmerksam gemacht. Die ganze Auffassung ist beherrscht vom Gesichtspunkt der Stetigkeit. Der Entwicklungsprozeß ist ein gradliniger, ungestörter, ungebrochener Aufstieg. Von den furchtbaren Katastrophen des geschichtlichen Lebens — um von den Rätseln der Naturgeschichte, vom Bazillenkrieg bis zu den verheerenden Katastrophen der großen Weltperioden zu schweigen —, vom spurlosen Untergang blühender Kulturen, von der Vertilgung ganzer Menschenrassen, von den Geschichtsperioden, wo die ganze bekannte Menschheit in völligstes Chaos der Barbarei zurückfiel, von den tragischen Ausgängen großartiger Bewegungen, von dem wahrhaft teuflischen Zerstörungswerk der Kolonisationsgeschichte, von dem oft wiederholten Schauspiel der Vernichtung herrlicher Kulturvölker durch brutale Eroberer, von alledem, was der radikale Geschichtspessimismus, unwiderlegt bis zum heutigen Tag, vorzubringen hat, scheint sie überhaupt keine Notiz zu nehmen. Hat nicht — möchte man fragen — Schleiermacher auch über Kirchengeschichte Vorlesungen gehalten, darüber also, wie aus dem apostolischen Christentum der halbheidnische Katholizismus des siebten, und der weltpolitische des zwölften Jahrhunderts wurde, wie auf die Reformation der Gegenschlag des Jesuitis-

mus und die Versandung in der Orthodoxie folgte; über jene Zeit der Aufklärung, gegen deren Seichtheit und Gottvergessenheit einst ein gewisser feuriger Romantiker einen flammenden Protest erhob? Gewiß, Schleiermacher hat über Kirchengeschichte gelesen. Aber dessen ungeachtet schreibt er anläßlich eines Rückblicks auf die ganze christliche Geschichte, von dem christlichen Prinzip in der Geschichte, das hier heiliger Geist genannt wird, daß „seine Gewalt in der Kirche sich entwickelt in beständiger Steigerung ... und das Mehr oder Weniger, das sich dabei in den Einzelnen findet, sind nur die mehr oder weniger hellen Punkte des Bewußtseins der Kirche von der immer wachsenden Gemeinschaft“ [1]. Ausdrücklich wird die Idee einer «Oszillation» zwischen Rückschritt und Fortschritt abgelehnt und erklärt: „Wir postulieren [2] beständige Fortschreitung“ [3]. Als Grund dafür wird „die Idee des heiligen Geistes“ angegeben, in Wahrheit aber ist jenes Postulat von diesem spezifisch Christlichen gänzlich unabhängig. Es ist mit dem evolutionistischen Schema gegeben, in das, wie wir sahen, auch der christliche Fortschritt aufgenommen ist. Jener Fortschrittsoptimismus liegt schon im Grundprinzip der Ethik, in der Idee vom organisierenden Handeln.

Diese Idee bedeutet nichts anderes als die Uebertragung des Bildes handwerkerlichen Schaffens auf den gesamten Entwicklungsprozeß: Die Verarbeitung des Rohmaterials durch Werkzeuge zum sinnvollen Gebrauchsgegenstand. Hier sehen wir in der Tat mehr oder weniger „beständige Fortschreitung“, ein ungebrochenes, gradliniges Vorwärts; wir sehen, wie unter der geübten Hand des Meisters mit jedem Schritt und Schlag allmählich das Sinnvolle wird, und wie in seiner Werkstatt ein

[1] Christliche Sitte 375.

[2] Während in diesem „wir postulieren“ wenigstens noch ein Bewußtsein der Schwierigkeit dieses Fortschrittglaubens lebt, heißt es anderwärts: „Daß es aber wirklich ein Fortschreiten des christlichen Handelns gibt, lehrt jede geschichtliche Betrachtung.“ Den Beweis macht sich Schleiermacher an dieser Stelle sehr leicht; denn wenn wir zwei Zeitpunkte miteinander vergleichen — heißt es weiter — „so finden wir, sowohl was die Motive als was die Resultate betrifft, daß der frühere und der spätere nicht mehr dasselbe sind, indem was in dem früheren befriedigte, in dem späteren als unbefriedigend erscheint“ (Christliche Sitte, S. 69). Also aus dem heraklitischen „Alles fließt“ macht Schleiermacher ohne weiteres: es geht immer vorwärts!

[3] Christliche Sitte 374.

Stück fertiger Arbeit neben das andere gereiht wird, eine rechte Augenweide. Hier gibt es keine Rückschläge, keinen Widerspruch, keine Paradoxien, keine Dialektik. Hier ist die zweite Phase einfach vollkommener als die erste, und die dritte als die zweite, und dieses Vollkommenere ist schlecht und recht, direkt und ohne Widerspruch oder Hinterhalt, vollkommener als das Vorherige. So der Weltprozeß. Die Sinnlichkeit ist das Rohmaterial; es ist nicht widerspenstig, sondern im Gegenteil gefügig, zur Bearbeitung geeignet. Rohmaterial heißt es nur, weil es noch nicht verarbeitet ist; aber das gehört ja eben zum normalen Arbeitsvorgang. Allmählich entwickelt sich aus ihm, dank der kontinuierlichen, rechtbeschaffenen Einwirkung der Vernunfttätigkeit, das Sinnvolle, die sichtbare Darstellung des vernünftigen Gedankens.

Das Bild ist nicht unser. Schleiermacher gibt es uns selbst in die Feder. Ja, es ist gar kein Bild, es ist dieselbe Sache. Organon, der Hauptbegriff dieser Ethik, heißt Werkzeug, und unser Philosoph unterläßt nicht, ausdrücklich auf diese Bedeutung hinzuweisen [1]. Ebenso wird «Gut» und Güter von ihm ausdrücklich mit der ökonomischen Gütererzeugung in Verbindung gebracht [2] und der sachliche, nicht in den Personen liegende Wert derselben als das mit seiner ethischen Auffassung Gemeinsame betont. Das Bild der bürgerlichen Arbeitsstätte mit ihrer friedsamen Ungestörtheit und behaglichen Selbstzufriedenheit scheint ihm also der passendste Vergleich — nein viel mehr als Vergleich! — für das Werden des Gottesreichs auf Erden.

Wie das «Organisieren» die Funktion, so bezeichnet das «Gut» das Resultat und Ziel. Die Güter, als deren Erzeugung der sittliche Prozeß *erschöpfend* dargestellt wird, sind die sichtbaren Resultate dieser Tätigkeit, die unanfechtbaren Reingewinne, die auf jeder Stufe in ihrem Dasein und Sosein ein reines Plus gegenüber ihrem Nochnichtdasein bedeuten. In ihnen wird von Jahrhundert zu Jahrhundert ein Kulturschatz angehäuft, dessen Wahrnehmung alle pessimistischen Anwandlungen vertreibt. Das «höchste Gut» ist nicht, wie der mißverständliche Name anzudeuten scheint, den einzelnen Gütern gegenüber ein selbständiges, weil transzendentes Prinzip, sondern nichts anderes

[1] Z. B. Ethik, § 155 b. [2] Phil. Werke II, 457.

als die höchste Steigerung und Summation aller sittlichen Güter. Es läßt sich durch Aufzählung definieren und empirisch konstatieren.

Das dritte Element entspricht ebenso vollkommen dem Bild der handwerkerlichen Arbeit — und unterscheidet dieses deutlich von dem des künstlerischen Schaffens: Die Gewohnheit, die Routine, das Produkt langer Uebung, in ihrer höchsten Steigerung: Die Virtuosität. Wir sind schon einmal, anläßlich der Lehre von der Erbsünde, auf diesen Schleiermacher so wichtigen Begriff gestoßen. Er bezeichnet nichts anderes als die Kontinuität der Funktion, die psychologische Stetigkeit. Wie das Gut Akkumulation des Produktes, so ist die Uebung Akkumulation der Kraft. Diese Kategorie wird auch auf die höchsten Tätigkeiten angewendet. „Bei fortwährendem wirksamen Handeln (so heißt das organisierende in der christlichen Ethik), das in jedem Augenblick zur Erweiterung des Reiches Gottes beitrüge (!), wäre des Einzelnen Sinnlichkeit auch in jedem Augenblicke vom Geiste beseelt und regiert, woraus sich von selbst die Uebung ergeben würde“ [1]. Damit wir über den Charakter dieses Begriffs nicht im Zweifel seien, wird ausgeführt: „Vernunftbildung der unmittelbaren Sinne und Talente von Verstand und Willen an, welche ihrer Form nach Organe sind, ist Gymnastik“ (§ 250 c). Es ist deshalb nicht zu vermeiden, daß Erlösung, die nur durch diese Uebung denkbar ist und im „immer leichteren Hervortreten“ der frommen Gefühle besteht, ihrem Wesen nach als „religiöse Virtuosität“ bezeichnet wird. Nur unter dieser Voraussetzung ist auch hier von einer „beständigen Fortschreitung“ des Reiches Gottes oder der individuellen Erlösung zu sprechen möglich. Erlösung ist deshalb das Produkt der kirchlichen Tätigkeit als Mission und Schule.

Sollte es noch nötig sein, die Unvereinbarkeit dieses Optimismus mit den Grundgedanken des Evangeliums nachzuweisen? Oder auf den völligen Zusammenbruch, den dieser Optimismus gerade in der Gegenwart erlebt hat, erleben mußte, hinzuweisen? Man wende auch nicht ein, daß dieser Optimismus Gemeingut der damaligen Zeit gewesen sei. Abgesehen von der Gleichgültigkeit einer solchen historischen Reminiszenz wäre eine solche Behauptung unhaltbar. Auch ein Fichte gehörte jener

[1] Christliche Sitte 103.

Zeit an. Auch er war ein Optimist, in einem Sinne, der mit der christlichen Auffassung von Sünde, Uebel und Geschichte unvereinbar ist. Aber für ihn — den bloßen Idealisten — ging die Entwicklung durch andere Höhen und Tiefen, durch andere Erschütterungen und Katastrophen hindurch. Man vergesse nicht: Er ist der Mann, der die „Kritik des gegenwärtigen Zeitalters" geschrieben — einen wahrhaft jesajanischen Protest. Er hat jenes Gesicht von den Durchbrüchen der Gottesoffenbarung gehabt, wie er es als letzte Erkenntnis seiner Philosophie in der „Bestimmung des Gelehrten" von 1812 verkündete. Er hat seinen Optimismus nur zu begründen vermocht auf eine titanische Auffassung des Willens, auf die übermenschliche Kraft des Ja- und Nein-Tuns, des Entscheidens. Wie sanft und handwerkerlich-bürgerlich-friedlich nimmt sich daneben Schleiermachers Fortschrittsidee mit ihrer Stetigkeit aus. Fichtes Fortschrittsoptimismus ist immerhin gebrochen durch Hineinbeziehung, nein Alleinwertung des Revolutionären. Schleiermacher aber findet: „Je ruhiger und stetiger die geschichtliche Entwicklung vor sich geht, desto weiter die Epochen, die einen revolutionären Charakter an sich haben, auseinanderrücken, und der Gemeingeist doch immer mehr dominierend wird" [1]. „Das Werk der göttlichen Gnade in den Menschen (wir wissen jetzt, was darunter zu verstehen ist!) ist ein stilles, ruhiges Werk, und je vollständiger es von statten geht, um desto natürlicher scheint es und ist auch wirklich so" [2]. In der Tat, nicht bloß scheint es, es ist natürlich, was Schleiermacher als Werk der Erlösung uns in seiner Lehre darstellt. Es ist nicht von der Art: „Das Himmelreich wird gestürmt und die Stürmer reißen es an sich" (Matth 11, 12), sondern von der, wie allenfalls das stille Walten organischen Lebens aufgefaßt werden kann und von Goethe besungen wurde.

Doch wir haben es nicht mit dem Gegensatz zum Fichteschen Titanismus zu tun. Auch Fichte ist, wie wir betonten, viel zu diesseitsfreudig, viel zu immanent, zu optimistisch in bezug auf Welt- und Menschenmöglichkeiten, als daß seine revolutionäre Fortschrittsphilosophie mit dem christlichen Erlösungsglauben in Zusammenhang gebracht werden dürfte. Neben ihm hätte ja der Schleiermachersche Passivismus immer auch

[1] Christliche Sitte 324. [2] Briefe II, 101.

wieder ein Teilrecht, wie er geschichtlich-biographisch, als die passive Seite des Fichteanismus aufgefaßt werden müßte (s. o. S. 71). Der Gegensatz, der für uns allein in Frage kommt, ist der noch viel radikalere zur Welt-, Natur- und Geschichtsauffassung des Evangeliums.

Das Geschichtsverständnis des Neuen Testaments, das in allem wesentlichen das der Reformatoren ist, ist am kürzesten zu bezeichnen durch das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen. Damit ist angedeutet: Es ist zweideutig, zweilinig, gebrochen, dialektisch, und hinter ihm steht, als furchtbarste Abwehr alles einlinigen Fortschrittsoptimismus, das drohende Wort: Gericht! mit seinem: „Zur Rechten, zur Linken", seinem „Gehe ein zu deines Herrn Freude" und „Werfet ihn hinaus in die äußerste Finsternis". Das steht h i n t e r , nicht in der Geschichte. Aber dieses Dahinter wirft seinen Schatten und sein Licht auch in die Geschichtswelt hinein. Dem Dualismus des Gerichtes entspricht die ganz und gar dualistische, d. h. paradox-dialektische Auffassung der Geschichte. Das Gleichnis vom Unkraut ist eine wohlzuverstehende Abwehr gegen alle geschichtsphilosophischen Halbjahrsbilanzen, und welche m e n s c h l i c h e Bilanz wäre keine solche? Wer will den Weizen sichten vom Unkraut? Wer will hier sicher sein, was als ein Gut und was als ein Ungut zu rechnen ist? Mit anderen Worten: Es gibt für uns Menschen keine Möglichkeit, geschichtliche Dinge eindeutig zu bestimmen, geschweige, die ganze Geschichte in e i n e Linie auslaufen zu lassen. Die zwei Linien, der „Weg, der zum ewigen Leben führt", und „der Weg, der zur Verdammnis führt", laufen immer, für unsere Augen neben- und durcheinander. Darum richtet nicht! Aber fürchtet euch!

Dem Ernst des Geistes entspricht allein die zweilinige Auffassung der Geschichte. Geist heißt Entscheidung. Ja- oder Nein-Sagen. Soll es ernst gelten mit dem Entscheiden, so muß es auch ernst gelten mit der Scheidung, mit der Krisis, die nicht bloß ideell ist, sondern einmal existentiell wird. Krisis, das Prinzip ehrfürchtigen Denkens, des Denkens, das die qualitative Differenz nicht übersieht, heißt auf deutsch beides, Scheidung und Gericht. Mit dem kritischen Denken wird es nur ernst, wo gut und bös nicht in einem Relativismus der Entwicklung zu Durchgangsstufen verschliffen werden, sondern wo sie gelten. Der Ernst dieses Gesichtspunktes ist durch die sogenannte pau-

linische Theologie, die Erkenntnis der Gnade Gottes, nicht herabgemindert. Sie ist im Gegenteil verschärft, indem sie dem Menschen jede eigene Sicherung raubt. Daß nur die Gnade vor dem Untergang, daß nur die Vergebung vor der Verdammnis rettet, daß nur das Hineinkommen ins Ganz-Andere Leben heißt, und alles, was nicht das Ganz-Andere ist, als Tod offenbar wird, diese Erkenntnis, in der erst Gott als Gott verstanden wird, sie erst zeigt uns, unter was für einer Kategorie das Geschichtliche als solches steht. Erlösung heißt erlöstwerden a u s dem Reich der Geschichte, a u s dem *αἰων οὑτος*, der, ungeachtet aller geschichtlichen Entwicklung grundsätzlich derselbe bleibt, der Ort, wo Sünde und Tod unüberwindlich sind, aus dem uns darum keine stetige Hineinentwicklung ins Gottesreich, sondern nur, entsprechend dem Bruch, der nochmalige Bruch, diesmal aber von Gottes Seite, herausreißt.

Unter diesem Gesichtspunkt ist also, vom Evangelium, vom wahrhaft kritischen Denken des Glaubens aus, die Geschichte zu beurteilen. Die Tatsache des Werdens wird durchaus nicht geleugnet, auch nicht die Tatsache jenes Phänomens, das der Optimismus Fortschritt nennt. Wie das natürliche Wachstum vorausgesetzt wird, als ein Bestandteil dieser Geschichtswelt, so auch das geistige. Es gibt durchaus jenes Zusichselbstkommen des Geistes, das die Grundlage aller idealistischen Geschichtsphilosophie, besonders der Hegelschen, ist [1]. Es gibt die extensive und intensive Ausdehnung oder Steigerung oder Vertiefung des menschlichen Bewußtseins und der menschlichen Kultur. Aber was heißt dies alles? Nehmen wir doch den Idealisten beim Wort: Der Mensch erwacht zu sich. Heißt das, er erwacht zu Gott? Ja, spricht die Immanenz und Identitätsphilosophie. Nein, spricht das kritische Denken, und noch schärfer der Glaube. Zu Gott erwachen kann der Mensch nicht durch S e l b s t - Besinnung, sondern nur durch göttliche Mitteilung oder „Erweckung", d. h. durch den vom Wort gezeugten Glauben.

Auch das, was der Idealismus das geistige Erwachen-zu-sich-selbst nennt, ist nur denkbar als Antwort auf göttliches Wort,

[1] Ueberhaupt lebt in Hegels dialektischer Geschichtsphilosophie, deren bewegendes Prinzip die Antithesis ist, eine starke Erinnerung an die paradoxe Dialektik des Glaubens. Sein Geschichtsbild ist unvergleichlich wahrer als das gänzlich hintergrundlose, einlinige und geradlinige Schleiermachers.

durch Denkentscheidung im Logischen, durch Willensentscheidung im Sittlichen, d. h. durch das Jasagen zum Logos, zum Anspruch, zum Gesetz. Es geschieht also keinesfalls kraft einer Naturnotwendigkeit, kraft einer in Analogie zum Naturprozeß zu denkenden «Entwicklung». Vielmehr wird durch die Beziehung auf das Gesetz das Gegebene und von selbst Geschehende absolut geschieden vom Nichtgegebenen, von der Norm, auf die der Mensch zwar bezogen, die er aber nie selbst ist. Dadurch tritt das Gegebene unter die Krisis des Gesetzes und des Menschen Verhältnis zu ihm wird ein kritisches und dialektisches, also ein höchst indirektes und gebrochenes. Wie er sich selbst einerseits, durch den Anspruch, auf Gott den Ansprechenden bezogen, zu ihm in ein Verhältnis innigsten Teilhabens gesetzt weiß, weiß er sich anderseits durch eben diesen Anspruch in unendliche Distanz versetzt. Die größte Nähe ist immer zugleich die fernste Ferne. Je mehr der Mensch das Gesetz erkennt — was doch sein «Geistesleben» ist, und worauf alles geistige Schaffen, alle Humanität beruht —, desto mehr weiß er sich unter dem Gericht. Und so wie er sich selbst beurteilt, muß er auch das ganze geschichtliche Leben beurteilen: In seiner Bezogenheit auf Gott, und eben darum beides, als gottnahe und gottfern, und beides um so mehr, je mehr das eine wahr ist.

So wächst das Unkraut unter dem Weizen. Dies ist das Erwachen zu sich selbst: Die zunehmende Spannung, der zunehmende Widerspruch des Ja und Nein, das Erwachen zum Widerspruch der menschlichen Existenz, und das Zunehmen dieses Widerspruchs. Je mehr Geist, desto mehr Erkenntnis der Schuld und der Not. Das Verständnis für diese Sachlage wird allein ein «zuverlässiger» Gradmesser wirklicher Geistigkeit sein. Je mehr Geist, desto mehr Schuld und Not, denn wer viel erkennt, sündigt schlimmer, als der wenig erkennt. Wo viel Geist ist, werden tiefere Wunden geschlagen als im Naturzustand. So spitzen sich die Gegensätze immer mehr zu, ohne daß doch daraus wieder eine geschichtsphilosophische Konstruktion sich ergeben könnte [1]. „Tag und Stunde weiß niemand." Die Gnade — und folglich auch die Erfüllung — ist nicht das Resultat der Krisis, obschon sie nur in der Krisis,

[1] Dieser Nachsatz ist nicht immer beachtet worden. Er wehrt nicht nur die einlinige, sondern auch jede zweilinige Konstruktion der Geschichte, also auch jeden Chiliasmus ab.

in der «Verzweiflung», da, wo der Mensch am Ende ist, als Gnade eintreten kann. Aber wann hat der M e n s c h den Punkt erreicht, wo e r mit voller Ehrlichkeit sprechen würde: Ich bin am Ende? So ist die Initiative nicht unser, also auch was «Ende» sei, nicht Gegenstand unseres Wissens. Das Wort in Christus ward hörbar „als die Zeit erfüllet war". Aber wer wußte, daß die Zeit erfüllet war, wer weiß das heute? So wissen wir nicht, wann und was das ist: das Ende der Geschichte. Wir wissen nur, daß es das Ganz-Andere ist, und daß auch der physische Tod nur Vorschattung, nicht aber «es selbst» ist. Die Geschichte aber bleibt für uns das in sich selbst Unauflösbare, das nur unter jenem paradox-dialektischen Widerspruch und der damit gesetzten Steigerung der Gegensätze zu denken ist. Nicht immer zunehmende Leichtigkeit, sondern immer zunehmende Schwierigkeit. Im Gebiet des Geistes gibt es keine Akkumulation durch Uebung. Wo es sich um Entscheidung handelt, ist jede Entscheidung gleich neu wie die vorige. Das „alle Tage Buße tun", jene Erkenntnis, die die Reformation eröffnete, ist wirklich ernstzunehmen. G l a u b e und Virtuosität sind ausschließende Begriffe, mag es immerhin m y s t i s c h e Virtuosität geben.

Sein Geist ist zweier Zeiten Schlachtgebiet,
Mich wundert's nicht, daß er Dämonen sieht,

dies ist nicht nur die Formel für Luther, sondern für allen Glaubensernst. Je größer der Glaube, desto größer und furchtbarer die «Anfechtung». Es ist nicht fremdartige persische Eschatologie, sondern schlichter Geistesernst, der spricht: In jenen letzten Tagen „wird eine große Trübsal sein, als nicht zuvor gewesen ist . . . und wo diese Tage nicht würden verkürzt, so würde kein Mensch gerettet" (Matth 24, 21). „Reif sein ist alles" — spricht der Humanismus mit selbstgewissem Pathos; reif — zur Ernte, antwortet ihm der Glaube zurück. Am Ende der Geschichte, selbst noch in der Geschichte, steht dem christlichen Denken die Gestalt des Antichrist, die Personifikation jenes stets zunehmenden Gegensatzes, mythologisch wie alles, worin wir endgeschichtliche Wahrheit vorstellungsmäßig ausdrücken, aber als deutliches Warnungssignal gegen alle Einlinigkeit.

So stehen sich auch hier christliches Denken und Schleiermachers System in schroffstem Gegensatz gegenüber. Er nennt

das Himmelreich „diejenige Vollkommenheit der Kirche, deren letztes Ende die absolute Vollkommenheit sein würde", und die also „eine Approximation und also etwas allmählich wachsendes", d. h. in Wirklichkeit nie Erreichbares ist [1]. Man muß diese Formel Wort für Wort ins Gegenteil umkehren, um die evangelische Erkenntnis des Himmelreichs daraus zu machen. Da wo Schleiermacher optimistisch ist — in bezug auf den Menschen in seinem natürlichen Wesen, in bezug auf Tod, Sünde und Uebel —, ist das Evangelium pessimistisch. Da wo er pessimistisch ist — in bezug auf die Absolutheit und Wirklichkeit der Vollendung —, ruft es auf zu rückhaltlosestem Optimismus. Und wie hinter dem Geschichtspessimismus des Evangeliums das „wiedergeboren zu einer lebendigen Hoffnung" steht, so wird hinter dem Schleiermacherschen Geschichtsoptimismus deutlich genug jenes Non liquet und dessen Resignation sichtbar. Dabei soll aber nicht verschwiegen werden, daß auch hier die Konsequenz all seiner Gedanken gestört ist durch das «Wort», und daß von hier, wie wir schon früher bemerkten (s. o. S. 269), auch ein Licht — ein dämmeriges Zwielicht allerdings — auf seine, letzten Endes trostlose, Geschichtsphilosophie fällt.

II. Das Problem der Ethik.

„Das Gesetz ist nichts anderes als der ewige Gotteswille . . . die Lehre vom Willen Gottes, durch die wir erkennen, was er will und nicht will, was er fordert und verbietet . . . Das Gesetz ist Gottes ewiger und dauernder Wille" (Zwingli) [2]. „Ergo, wo die zwei Lehren bleiben hell und klar, Lex und Evangelium, da leuchtet Sonne, das ist Evangelium, Mond, das ist Lex. Solang die zwei Lichter leuchten, kann man Tag und Nacht unterschiedlich erkennen, sind sie weg, so ist's lauter Blindheit und Finsternis" (Luther) [3]. Ohne den Anspruch, den kategorischen Imperativ, ohne den Anruf: Adam, wo bist du?, der von uns Rechenschaft fordert, uns auf das Ewig-Rechte bezieht, dadurch unserem Leben Sinn gibt und zugleich es aufs äußerste bedroht, ist auch das Evangelium nicht zu verstehen, so wenig, als der von Heilung weiß, der nicht krank war. Das Gesetz ist das Prinzip der Krisis in jedem Sinn des Wortes: als Krisis des kritischen Denkens, d. h. als Prinzip der Scheidung zwischen

[1] Christliche Sitte 107. [2] Werke, 3, S. 707. [3] EA. 5, S. 142.

dem Gegebenen und Nichtgegebenen, dem Seienden und dem Seinsollenden, dem Relativen und dem Absoluten; als «Krise», als Höhepunkt jener «Krankheit zum Tode», in der erst in seiner Bezogenheit auf den absoluten Gotteswillen der Mensch zur völligen Erkenntnis seiner Notlage kommt, als jener «Moment» also, wo der Schuldknecht nichts mehr kann, als sich vor seinem gestrengen Herrn zu Boden werfen und ihn um Gnade anflehen; und darum auch Krisis im ursprünglichen Wortsinn: Gericht.

Krisis ist des Messers Schneide, auf der der Mensch nicht stehen, wo er sich auf die eine oder andere Seite wenden muß, der Wendepunkt alles Geisteslebens. An der Stellung zum Gesetz wird sich nichts geringeres als das Verständnis oder Nichtverständnis dessen, was Geist heißt, zeigen. Dieses Prinzip der Krisis, das Gesetz in diesem gefährlichkritischen Sinn genommen, werden wir in der Grundlegung der Ethik suchen müssen. Ethik, Anspruch, Verantwortung, Gesetz und Krisis sind streng zusammengehörige Begriffe.

Die Ethik Schleiermachers, d. h. seine Lehre vom Sittlichen, wie er sie in drei vollständigen Entwürfen eines Systems der «Philosophischen Sittenlehre», sowie in einer Reihe bedeutender Abhandlungen niedergelegt hat, hat als wesentlichstes Merkmal dies, daß sie den Begriff des sittlichen Gesetzes, des Sollens eliminiert und durch den des Naturgesetzes ersetzt. „Wenn das ethische Wissen als Gesetz oder Sollen gestaltet wird: so drückt es weder das Ineinander von Vernunft und Natur, noch das Verschwinden ihres Außereinander als Handlung der Vernunft aus, also kein wirkliches Sein, sondern nur ein bestimmtes Außereinander, also ein Nichtsein“ [1]. „Denn ein Sollen ist nur, wo ein Nichtsein ist, und insofern.“ Deshalb soll die richtige Ethik nicht fordern, sondern beschreiben, „der Stil der Ethik soll der historische sein“. Schon in einem viel früheren Werk, das unmittelbar auf die romantische Epoche seines Lebens folgt, in den „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre“, hat sich Schleiermacher, der ehemalige Schüler und Verehrer Kant-Fichtescher Ethik, bestimmt von diesem «Stoizismus» losgesagt und sich in der Folge immer weiter von der kritischen Ethik entfernt. Gewiß soll Ethik Gesetzeswissenschaft sein, wie

[1] § 93.

alle Wissenschaft, meint er; aber ihr Gesetz soll sich, wie das jeder rechten Wissenschaft, auf ein Sein beziehen. Dieses Sein ist die Vernunft, so wie sie als Wirklichkeit in der Welt gesetzt ist: als Kraft. Sofern also Ethik ein «Sollen» kennt, ist es das jeder Wissenschaft, nämlich die Allgemeinheit der Idee gegenüber seiner zufällig individuellen Verwirklichung, die Differenz zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen. Dies «Sollen» kommt in der Physik ebensogut vor, wie in der Ethik, weshalb zwischen beiden Gesetzeswissenschaften kein wesentlicher Unterschied besteht. Dieser Begriff, diese Anschauung Schleiermachers ist heute lebendig in der Gestalt einer Geschichtsphilosophie, die aus der Geschichte die Maßstäbe ihrer Bewertung entnehmen will. Sehen wir aber wohl zu, was eine solche beschreibende Vernunftwissenschaft, deren „Stil der historische" ist, zu bedeuten hat.

Wir haben schon anläßlich der Geschichtsphilosophie darauf aufmerksam machen müssen, daß Schleiermacher beständig eine Größe «Vernunft» als bekannt voraussetzt und mit ihr operiert, obschon er die wesentlichen Merkmale, die sonst die Vernunft charakterisieren, ausdrücklich ihrem Begriff genommen hat. Auf die Frage: Was ist denn die Vernunft, bliebe unserem Philosophen keine Möglichkeit zu antworten als die: Vernunft ist überall da, wo jener Prozeß der Einigung von Natur und Geist im Gang ist, wo «organisiert» wird. Gemeint ist also die mit der natürlichen Organisation des Menschen schon angeborene psychologische Größe: Bewußtsein, wie sie rein als Kraft in und durch den menschlichen Organismus tätig ist. Von hier aus besteht der Einwand zurecht, den ein scharfsinniger Kritiker älterer Zeit[1] gemacht hat: „Wenn jedes Handeln, wodurch Natur mit Vernunft geeint wird, ein sittliches ist, so sind alle Handlungen (des bewußten Menschen), auch die indifferenten und bösen, sittlich, denn auch in diesen wirkt die Vernunft auf die Natur." Was Schleiermacher im Auge hat, ist natürlich ein qualifizierter Begriff der Vernunft, «wirkliche», «vernünftige», letzten Endes: «göttliche» Vernunft. Nur ist dann die große Frage die, ob diese qualifizierte, vernünftige «Vernunft» auch tatsächlich eine geschichtliche Gegebenheit sei, und weiter: wie sie sich von der «unvernünftigen

[1] Vorländer, Schleiermachers Sittenlehre, 1851, S. 153.

Vernunft», jenem Bewußtseins-Handeln, das, obschon durch Gedanken geleitet, nicht «vernünftig» ist, unterscheiden lasse. Diese letztere Frage ist kritisch, denn sie ist: die kritische Frage: Sie will nichts anderes als *χρινειν*, scheiden, zwischen der sogenannten Vernunft, die bloß Bewußtseinskraft (von vielleicht indifferentem, vielleicht bösem, unvernünftigem Charakter ist) und der «wirklich vernünftigen» Vernunft. Ohne diese Scheidung sind wir rettungslos jenem Wahnsinn verfallen, daß alles, was mit Bewußtsein geschehe, schon darum Einigung von (göttlicher) Vernunft und Natur sei. Was aber nun die «vernünftige Vernunft» im Unterschied vom bloßen Bewußtsein sei, läßt sich offenbar nicht durch Empirie, durch Berufung auf Tatsachen feststellen (es sei denn, daß dieser Zirkelschluß sinnvoll ist: Was tatsächliche Vernunft sei, erkennen wir aus der tatsächlichen Vernunft), sondern durch ein Verfahren, das uns über die Geschichte stellt, so daß wir über sie richten können. Wir müssen perspektivische Distanz gewinnen. Diese perspektivische Distanz, durch die wir scheiden oder richten können, ist das Prinzip der philosophischen Krisis oder kritischen Philosophie. Und das Scheidemittel heißt: Gesetz: Wie das Denkgesetz die «reinen» Begriffe des Seins, der Natur konstruiert — jene «allgemeinen Begriffe», von denen Schleiermacher spricht —, so daß es nur unter ihrer Voraussetzung möglich ist, z. B. von Kausalität zu sprechen, Kausalität zu «konstatieren»; so will die «reine» Ethik gar nichts anderes, als die Mittel an die Hand geben, «vernünftige Vernunft» vom bloß tatsächlichen Bewußtsein zu unterscheiden. Oder anders ausgedrückt: Wie die Logik und ihre Gesetze — auf die sich natürlich auch Schleiermacher beruft, und deren a priori-Charakter er nie geleugnet hat — das Mittel sind, um das richtige Denken vom bloß zufälligen Vorstellen oder Bewußtseinhaben zu unterscheiden, so sind die Ethik und ihre a priori-Gesetze zunächst nichts anderes als das Mittel, das richtige, vernünftige Handeln vom bloßen bewußten Handeln zu unterscheiden.

Abgesehen von dieser Beziehung auf die Norm gibt es auch keine Erkenntnis des «Normalen», d. h. Richtigen, sondern sind wir der blinden chaotischen Tatsächlichkeit preisgegeben, ohne auch nur die Möglichkeit von einer Ahnung, daß nicht alles was tatsächlich geschieht, auch «richtig» sei. Denn diese Unterscheidung — und wäre es auch nur im Dämmerlicht

eines Gefühls oder Instinkts für das Richtige — setzt mit der Unterscheidungsmöglichkeit auch den Begriff des Gesetzes voraus.

Dieser Aufgabe hat sich Schleiermacher — wenigstens im Zusammenhang seiner späteren ethischen Werke — gänzlich entzogen. Im Gegenteil, er polemisiert mit einer an ihm sonst ungewohnten Heftigkeit gegen den Gesetzesbegriff. Er tadelt daran, daß er leere Form sei; er stellt dagegen den inhaltlichen Reichtum der Güter- (oder wie man heute sagt: Wert-) Ethik und merkt nicht, daß die Pflicht, oder das Gesetz eben darum formal sein muß, weil es um den Gesichtspunkt geht, unter dem die mannigfaltigen Aufgaben des Lebens betrachtet werden sollen. Er glaubt den Gesetzesbegriff vermeiden zu sollen, weil sich von hier aus kein Uebergang zur Wirklichkeit finden lasse[1], während doch überhaupt erst durch das Sollen ein sittliches Subjekt geschaffen wird. „Denn mit dem Sollen hat Kant ausdrücken wollen, daß das Gute Geltung und Recht hat trotz der Widerstände, die das gebundene menschliche Ich ihm entgegensetzt; wo es nicht rein als das Herrschende im Menschen auftritt — und der empirische Mensch ist «Spottgeburt von Dreck und Feuer» —, da betonen wir wider alle Erfahrung seine bindende Nötigung, indem wir uns im Begriff des Sollens als ihm verpflichtet hinstellen“ [2]. Schleiermacher dagegen setzt in unbegreiflichem Optimismus voraus, daß die in der Geschichte, im tatsächlichen Menschenleben wirksame Intelligenzkraft oder Bewußtseinskraft ohne weiteres als «Vernunft» im Sinn der «vernünftigen Vernunft» angenommen werden dürfe, von einzelnen nicht weiter beachtlichen „Mißgeburten“, „Abweichungen des Bildungsprozesses“ abgesehen. Die fundamentale Tatsache, auf die wirklich kritische Besinnung führt, daß jene Abweichung nicht nur gelegentlich zur Ausnahme einmal, sondern immer stattfinde, wo Menschen handeln, wo Geschichte gemacht wird, diese Tatsache, die Platos und Kants unbestechliche Augen so scharf gesehen, jene erschreckliche Tatsache, daß das Gegebene nicht mit dem Gesetz übereinstimmt und darum nicht Vernunft, nicht «richtig» ist, hat Schleiermacher einfach ignoriert.

Wir können dasselbe auch so ausdrücken: Wie Schleiermacher den Begriff des Glaubens psychologisiert und aus dem

[1] Löw, Das Grundproblem der Ethik Schleiermachers, 1914, S. 87.
[2] Ebenda.

transzendentalen Prinzip die psychologische Funktion: frommes Gefühl gemacht hat, so psychologisiert er auch das Prinzip der Sittlichkeit, indem er die Idee des reinen Willens oder der guten Gesinnung mit der psychologischen Funktion der Bewußtseins- oder Willens kraft verwechselt. Durch diesen Begriff ist es ihm möglich, den Zusammenhang zwischen Ethik und Physik herzustellen: Sie beide handeln von der Kraft. So geschieht es, daß für ihn „die Ethik nur in die Physik des Menschen verwächst", und der Mensch, das sittliche Leben, nur ein „letztes Glied" des ganzen Naturprozesses bildet [1]. Bewußtsein oder Wille als Kraft bestimmt, heißt jetzt Freiheit. „Der Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit bedeutet nichts anderes als auf jedem sittlichen Gebiet die Gegeneinanderstellung dessen, was das Ineinander von Kraft und Masse und was als Außereinander von beiden gesetzt ist" [2]. „Freiheit geht daher so weit als Leben . . . Auch die Pflanze hat ihre Freiheit" [3]. Schleiermacher kennt — von der episodenhaften «Abirrung» der Monologen abgesehen [4] — keine andere Freiheit. Auch in der Glaubenslehre ist immer nur von dieser, mit Kraft oder Selbsttätigkeit identifizierten, d. h. rein psychologisch bestimmten Freiheit die Rede. Die Freiheit ist ein Phänomen der organischen Natur überhaupt. Darum ist der Prozeß, der unter dieser Kategorie beschrieben wird, ein Naturgeschehen.

Es handelt sich also um die Freiheit, die Kant als die psychologische Freiheit [5. 6] bezeichnet, — diejenige, die er als «Freiheit eines Bratenwenders» verspottet — und, als Tatsache, immer mit anderen Tatsachen in kausalem Zusammenhang sieht; die er darum nie mit der Freiheit in eins setzt, welche als Idee der Autonomie oder Verantwortlichkeit das sittliche Bewußtsein ausmacht. Diese letztere Idee kommt in Schleiermachers System überhaupt nicht vor. Er kennt als entschiedener Determinist nur die psychologische Freiheit, Freiheit als Kraft und

[1] Dial. H. 211. [2] Ethik § 104. [3] Dial. H. 198.

[4] Ueber die Monologen s. den nächsten Abschnitt.

[5] So ausdrücklich im § 87 der Ethik. Vgl. dazu die trefflichen Ausführungen von Löw, S. 90—95.

[6] „Das Sein, welches als wollend selbsttätig gesetzt ist und seine Gesamtheit darstellt in der vom denkenden Sein ausgehenden Wirkung auf das natürliche Sein, ist der Geist" (Dial. J. 521). Mit vollem Recht erkennt darin Löw (S. 85 ff.) die „naturalistische Methodik" in der Ethik, in der Geisteslehre Schleiermachers überhaupt.

darum Freiheit als Naturphänomen. Mit der Freiheit aber ist der Geist verloren. Determinismus und Naturalismus sind völlig identische Begriffe, so oft man auch schon den Versuch eines idealistischen Determinismus gemacht hat. Denn Determinismus heißt: Herrschaft der Kausalität. Kausalität aber ist der Begriff, der die Natur als solche vom Geist als solchem unterscheidet. Geist ist das Nichtdeterminierte, sondern Sichbestimmende, oder, was dasselbe ist: die Bestimmtheit nicht durch das Tatsachengesetz, sondern durch das Sinngesetz, nicht durch das Gegebene, sondern durch die Norm. Ohne diese Beziehung auf das Sollen ist der Geist eine bloße Phosphoreszenzerscheinung innerhalb der materiellen Welt. Die Folge von Schleiermachers Psychologismus ist eine ganz ähnliche wie beim Erkenntnisproblem. Ist dort die Sinnlichkeit, als das sogenannte Reale, dem Geist immer gleichwertig, so ist hier die Willensleistung, als Kraftwirkung aufgefaßt, ebenfalls aus den zwei gleichwertigen Komponenten Reales und Ideales zusammengesetzt, was im Begriff des Guten als höchster ethischer Idee zum Ausdruck kommt. Die L e i s t u n g ist das maßgebende. Die sittliche Qualität geht damit verloren, und der sittliche Prozeß wird zur Fortsetzung des Naturlebens[1]. Indem erklärt wird, daß der Wille unabhängig von seiner Beziehung auf ein Sollen verstanden werden müsse, wird er gerade nicht als sittlicher Wille, nicht als Gesinnung und also nicht als Geist bestimmt. Denn sittlich ist der Wille einzig und allein durch seinen Anteil an der Idee des Guten: Dadurch, daß der Mensch sich als einem höheren Willensgesetz verantwortlich, von ihm zur Rechenschaft gezogen, angesprochen weiß. Das Wissen um den Anspruch von jenseits-uns, die Erkenntnis und Anerkenntnis dieser Beziehung: das ist das Sittliche. Darauf allein beruht die Naturüberlegenheit des Geistes; — denn naturüberlegen ist er nicht de facto, sondern de jure, kraft seiner «Bestimmung», seines «Berufs». Darauf allein beruht auch die Freiheit; denn frei ist der Wille nicht als Kraft, da alle Kräfte streng kausal determiniert sind, wohl aber durch die Möglichkeit, von anders-

[1] Sigwart, S. 835. „Anstatt hierin (im Wollen) mit Kant eine Selbstbestimmung des Willens nach Maximen und Gesetzen zu finden, reduziert Schleiermacher das Wollen auf dasselbe bloße Kausalverhältnis von Intellektuellem und Organischem, von Denken und Sein, das vorher im Wissen hervortritt, nur in umgekehrter Folge."

woher als von der Natur, nämlich durch den höheren Willen bestimmt zu werden. Das Sollen, sagten wir schon (s. o. S. 160), ist nicht nur der Erkenntnisgrund der Freiheit, sondern auch der Realgrund. Es g i b t Freiheit nur darum, weil wir die Möglichkeit haben, uns statt durch Ursachen durch das Sollen bewegen zu lassen. Und wir w i s s e n von Freiheit, die allem sonstigen Wissen widerspricht, nur dadurch, daß wir von unserem Sollen wissen. Mit dem Sollen fällt, wie die Freiheit, so auch das Freiheitsbewußtsein dahin.

Sittlicher, vernünftiger Wille ist also nicht die von Natur angeborne Bewußtseins- oder Willenskraft; denn diese wirkt sich ja auch im bewußten Willen des Verbrechers aus; sondern sittlicher Wille ist derjenige, der bestimmt ist durch die Erkenntnis und das Anerkennen der Norm, des Gesetzes, des göttlichen Willens. Es gibt keine andere Möglichkeit, zwischen unsittlicher Bewußtseinskraft und sittlicher Gesinnung zu unterscheiden. Wenn Schleiermacher glaubt, diese Bestimmung doch umgehen zu können durch Herbeiziehung der Abweichungen vom Bildungsprozeß, jener «Mißgeburten» (s. o. S. 218), so ist er hier offenbar in einer Täuschung befangen. Von M i ß geburten, von A b weichungen spricht der Naturforscher, wenn er rein ein solcher bleibt, überhaupt nie; diese Beurteilung ist eine Uebertragung der Normidee auf das Naturgeschehen. Das Gegenteil zu Mißgeburt ist denn auch in der Tat das «Normale». Der Unterschied ist vielmehr der, daß im einen Fall die Beurteilung eine mehr nur ästhetisch-technische (Mißgriff), im anderen Fall aber die wirklich sittliche ist: Schuld. Der Handwerker macht Mißgriffe — man erinnert sich an das Bild der vorigen Abhandlung —, der freie, verantwortliche Mensch fällt in Schuld. Indem Schleiermacher diese Unterscheidung vermeidet, begibt er sich der Möglichkeit, das sittliche und das technische Handeln zu unterscheiden. Daran ist Schleiermacher auch gar nichts gelegen; im Gegenteil: Sein Leitgedanke ist der ungebrochene Uebergang vom natürlichen zum geistigen Werden, die I d e e d e r S t e t i g k e i t. Nur von ihr aus ist seine Ethik — und auch seine Glaubenslehre — verständlich.

Die Stetigkeit wird dort, wo sonst Gegensätze hart nebeneinanderstehen, dadurch hergestellt, daß eine beliebige Anzahl von Mittelgliedern eingeschoben werden, die die Brücke bilden. Diese Mittelglieder ihrerseits werden durch die von Schleier-

macher mit Meisterschaft gehandhabte Methode der «Teilung» herbeigeschafft. Jeder Begriff kann — nach seiner Auffassung — in zwei relativ-gegensätzliche Unterbegriffe auseinandergelegt werden. Ein Beispiel: „Der Gegensatz zwischen dem Gewöhnlichen und dem Wunderbaren geht zurück auf das Größte und Kleinste des Naturkreises, aus dem das eine und das andere zu erklären ist; der Gegensatz zwischen Gut und Uebel auf das Größte und Kleinste in der Zusammenstimmung der allgemeinen Wechselwirkung zu dem Fürsichbestehen des Einzelnen; der Gegensatz zwischen Freiheit und Mechanismus auf das Größte und Kleinste des individualisierten Lebens“ [1]. Das Axiom dieser Denkweise ist deshalb, daß „nie eine Teilung einen absoluten Gegensatz aufstellen darf“ [2], daß jeder Begriff zu jedem anderen, jede Behauptung zu jeder anderen nur im Verhältnis des relativen Gegensatzes stehe, also das „Grundgesetz des Relativismus“ [3].

Stetigkeit, Uebergang, Ineinanderfließen der scheinbaren Gegensätze ist ein Wesensmerkmal des Naturlebens, des natürlichen Wachstums und Entwicklungsprozesses, das allgemeinste Merkmal des Daseienden, des Empirischen, des Gegebenen. Wer vom Gegebenen, von der Natur, vom Dasein ausgeht, und aus ihm alles erklären will, der Naturalist, wird also immer das Stetigkeitsprinzip zur Grundlage seines Denkens machen.

Ist aber diese Stetigkeit das Grundgesetz alles Daseienden, so wird die Frage unvermeidlich, woher wir denn überhaupt in der Lage seien, von Gegensatz zu sprechen, woher uns diese Idee eines Gegensatzes komme, der sich durch Mittelglieder nicht vermitteln und relativieren lasse, der also nicht bloß konträr, sondern kontradiktorisch sei. Gerade dieses Wort kann uns den Weg weisen. Wo es sich um das *dicere* handelt, gibt es ernstzunehmendes, nicht auflösbares *contra*. Der Satz des Widerspruchs ist das Grundgesetz alles Denkens, das Ur-teilen, das Unter-scheiden bezeichnet den Verlauf des Denkens. Zwischen dem: Das ist A und das ist Nicht A gibt es schlechterdings keine Brücke. Wahr und falsch sind nicht relative, sondern ab-

[1] Gll[1] S. 278. [2] Sigwart, S. 281.

[3] Ebenda. Dazu Wehrung, S. 262. „Die Polarisierung von Freiheit und Notwendigkeit wächst mit Fug aus der Relativierung der Gegensätze heraus. Die Freiheit, die Schleiermacher meint, ist jeder abstoßenden Unbedingtheit bar; es ist die Freiheit des Naturlebens.“

solute Gegensätze. Freilich sind «wahr» und «falsch» nur Ideen, nein, eine Idee: Die Idee der Wahrheit. Aber diese Idee in ihrer Ausschließlichkeit, in ihrer absoluten Unvereinbarkeit mit Kompromiß, Annäherung, Relativität, stetigem Uebergang — ist der Grund, das Bewegende und Richtende, das wahrhaft Entscheidende in allem Geistleben. Erkenntnis ist Erkenntnis in dem Maß, als sie an der Idee der Wahrheit Anteil hat, als sie an diesem absoluten Gegensatz von wahr und falsch sich orientiert. Das bekannte Argument gegen die Skepsis ist auch das gegen den Relativismus (der nur eine besondere Form der Skepsis ist): Um nur einen einzigen gültigen Satz aufzustellen — z. B. alles ist relativ —, muß die Idee der absoluten Gültigkeit vorhanden sein, sonst fällt der Satz kraftlos in sich zusammen, wie ein gelähmtes Glied. Denken heißt — was immer man auch denken möge — nie etwas anderes als: Sich beständig auf das Geltende, auf das absolut Gültige beziehen und an die Idee der Wahrheit, als absolut geschieden von aller Falschheit oder Irrtümlichkeit, glauben. Ohne diesen absolut intoleranten Satz des Widerspruchs ist keine einzige sinnvolle Aussage möglich. Denn Sinn leuchtet nur da auf, wo Wahrheit gemeint ist, wo wahr und falsch mit absoluter Schärfe auseinandergehalten werden. Im Gebiet des Sinnes, des Logos, des *dicere*, des Wortes, gilt das *contra*, der absolute Gegensatz, mit ebenderselben Allgemeinheit und Unbedingtheit, als im Gebiet des Tatsächlichen, des Daseins, der Natur das Prinzip der Stetigkeit gilt. Ja dieser Gegensatz ist das gründlichste aller Scheidemittel, durch das Natur und Geist auseinandergehalten werden kann. Was unter dem Gesichtspunkt des bloß relativen Gegensatzes gesehen wird, ist Natur; was unter der Kategorie Widerspruch angeschaut wird, ist Geist.

Noch deutlicher als im logischen ist das nun im ethischen Gebiet. Sittliches Denken ist nur möglich unter der Voraussetzung: Es gibt gut und bös; und die Idee des Guten — bzw. das Bezogensein auf das Gute — ist absolut verschieden von der Idee des Bösen — bzw. vom Bezogensein auf das Böse. Zwischen beiden ist nicht nur das Verhältnis des ideellen Gegensatzes, sondern dieser Gegensatz ist zugleich ein existentieller, das Ungehorsamsein und das Gehorsamsein, das Entsprechen und das Widersprechen als Tat, die Entscheidung. Das Pathos dieser Differenz, die Leidenschaft, die der Wahrnehmung jenes existentiellen Gegensatzes entspricht, heißt:

Der Ernst. Im Ethischen wird die Entscheidungsmöglichkeit zum Ernst, und der Widerspruch eine unendlich ernste Sache. Sittlicher Anspruch, kategorischer Imperativ ist eindeutig und absolut ernst. Zwischen der Qualität Gehorsam und der Qualität Ungehorsam gibt es keine Vermittlungen, obschon der Mensch psychologisch zwischen beiden hin und herschwanken kann. Sittliches Denken ist dort vorhanden, wo der absolute Unterschied von Gut und Bös in seinem absoluten Ernst geltend gemacht wird. Darin ist schon der Gegensatz gegen allen Relativismus ausgesprochen. Sittliches, ernstes Denken kann den Relativismus nicht anders bezeichnen wie als Leichtsinn, Unernst, Flucht vor Gottes Auge und Stimme. Sittliches Denken und Ausschluß alles Relativismus gehört untrennbar zusammen.

Zwischen dem Sollen und dem Sein besteht keine Kontinuität. Darum ist das Bestimmtsein des Willens durch das Sollen etwas absolut, qualitativ anderes als das Bestimmtsein durch Ursachen. Zwischen beidem gibt es keinen Uebergang. Denn das Sollen wird nie zum Sein, und das auf das Sollen Gerichtetsein wird nie zum Verursachtsein. Es herrscht zwischen der Bestimmtheit durch Ursachen und der Bestimmtheit durch das Sollen die absolute Diskontinuität der Gesichtspunkte. So wenig als ich eine Frage, die auf Warum lautete, mit einer Ortsangabe beantworten kann: Die Kategorien Raum und Kausalität sind diskontinuierlich; so wenig als man Farben hören oder Töne sehen, so wenig als man von der Viereckigkeit der Liebe oder von der Farbenglut des Einmaleins sinnvoll reden kann, so wenig hat die Idee der Stetigkeit Anwendung auf den Gegensatz von Naturkausalität und sittlicher Freiheit. Es ist der Gegensatz des Gesichtspunktes, der — in noch ganz anderer Weise als der der Qualität — alle quantitative Stetigkeit ausschließt.

Von diesen kontradiktorischen Gegensätzen ist allerdings in den Werken Schleiermachers wenig genug die Rede. Wie der Evolutionismus, so ist auch das Stetigkeitsprinzip, das mit ihm aufs engste zusammenhängt, das Mittel, durch das sich Schleiermacher den Ernst der wahrhaften Geistesprobleme abschleift und das Zeichen, daß wir auch da, wo von «Geist» die Rede ist, es doch nie mit Geist, sondern nur mit einem naturalistischen Nachbild oder Zerrbild des Geistes zu tun haben.

Daher auch die Nichtunterscheidung des technischen Schaf-

fens im weiteren Sinne und des sittlichen Handelns. Denn Aeußerung der Bewußtseinskraft ist beides, das Sittliche wie das Technische. Organisierend ist beides: Napoleons Eroberungspläne und ihre Durchführung, wie die «Ausbreitung des Gottesreichs». Die Möglichkeit einer Unterscheidung liegt einzig und allein in der Beziehung auf die Norm, in der Gesinnung. D a r u m wird, mit Notwendigkeit, der Schleiermachersche Vernunftprozeß, weil ihm alle Kriterien fehlen, die ihn als sittlichen vom technischen unterscheiden könnten, zur Arbeit der Werkstatt. Dem entsprechen nicht nur die Begriffe: Organon, Gut und Fertigkeit, sondern auch die Definitionen der hauptsächlichsten sittlichen Begriffe: Pflicht und Tugend. Pflicht heißt ihm: «Die V e r f a h r u n g s a r t», durch die ein Gut hervorgebracht werde [1], Tugend heißt: Die Art, wie die Vernunft k r a f t der Natur einwohnt [2]. Es ist also nicht richtig, wenn Schleiermacher behauptet, in seiner Ethik kommen die drei sittlichen Hauptbegriffe: Gut, Tugend und Pflicht gleichmäßig zur Entfaltung. Vielmehr kommt nur der eine vor: Der des Gutes, und die anderen beiden sind ihres eigentümlichen Sinnes entkleidet und zu bloßen Momenten der Gütererzeugung gemacht. Sie sind ihrer s i t t l i c h e n Qualität beraubt und zu technischen Begriffen geworden. Indem der Gesichtspunkt: Erzeugung von Gütern, maßgebend wird, hört die G e s i n n u n g auf, das Kriterium der Sittlichkeit zu sein, und tritt an ihre Stelle der Erfolg. Denn das sachliche Gut ist nichts anderes als das, was man von jeher als E r f o l g bezeichnet hat. Der Schwerpunkt der Betrachtung liegt nicht mehr auf der Beschaffenheit des sittlichen Subjektes, auf der Gesinnung des Willens, sondern auf dem sachlichen Resultat, zu dem die Gesinnung bloß im Verhältnis einer «Verfahrungsart», einer Methode, also eines Mittels zum Zweck steht. Das entspricht allerdings dem Bild der Werkstatt, wo es in der Tat auf das Wie des Verfahrens immer nur konditionell ankommt, d. h. wo man schließlich nicht nach dem Wie, sondern nach dem Was fragt, nicht nach der «Verfahrungsart», sondern nach den erzeugten Gütern. Aber das w i d e r spricht nicht nur dem, was Kant in seinen berühmten Formeln vom guten Willen als Wesen des Sittlichen gefaßt hat, sondern noch mehr dem Sinn des Guten in der Bibel.

[1] § 112. [2] § 111.

Wo Kraft und Resultat das Maßgebende sind, ist auch die Quantität von entscheidender Bedeutung. Kann der Handwerksmeister einen Motor aufstellen, der ihm das mehrfache an Arbeit leistet, wie ein Geselle, so wird er den Gesellen entlassen und den Motor aufstellen. So wäre auch im sittlichen Weltprozeß von vornherein der kleine Mann von geringer Bedeutung, es wäre der Wille nur eine von den vielen gleichwertigen Kräften, durch deren Zusammenwirken erst das sachliche Resultat entstehen kann. Damit wird überhaupt der Mensch nur Werkzeug einer sachlichen Weltarbeit, der er aufgeopfert wird, — ein Resultat, das wir Schleiermacher in seiner Quasi-Eschatologie, in seiner Geschichtsphilosophie, haben erreichen und anerkennen sehen. Wo nicht die Gesinnung selbst das Letzte und Höchste ist, das selbst nicht Mittel, sondern einziger Endzweck ist, da wird der Mensch zum Sklaven der „Mächte, Fürstentümer und Gewalten", der sachlichen Prinzipien, der ihm übergeordneten Güter der Kultur. Da ist das Schöpfungsverhältnis, das „Machet euch die Erde untertan" in sein Gegenteil verkehrt, da ist der Mensch nicht so gewertet, wie er dort gewertet wird, wo das Gesetz und mit ihm der Anruf, die Berufung Gottes, bekannt und als Grundfaktum der Existenz anerkannt ist. Indem die Kraft, der Begriff des Gegebenen, zur Bezeichnung des Willens gebraucht wird, wird die Möglichkeit verfehlt, den Menschen als geistiges Wesen aufzufassen, wie sehr er auch so genannt werden möge. Geist ist der Mensch als der Naturüberlegene; und naturüberlegen ist er nicht durch sein Gegebenes, seine «Natur», sondern dadurch, daß er vom Nichtgegebenen, vom Gesetz, von der Norm weiß. Die Norm, das Gesetz ist das Rückgrat der Humanität. Nimm das Gesetz weg, und der Mensch ist Menschentier. Er ist dann — sagt treffend ein neuerer Ethiker [1] — „geistige Natur. Er gehört dem Gebiet des Seins an." Er ist, wie uns Schleiermacher schon sagte, „ein bestimmtes Quantum". „Der Mensch ist ebensosehr Natur als Geist; er ist ein Ineinander von Natur und Geist. Seine Natur nennen wir Leib, seinen Geist nennen wir Seele. Beide zusammen konstituieren das Ich", so führt seine «Psychologie» mit dankenswerter Offenheit aus [2]. Dieser «Geist», der mit Seele identifiziert wird, ist als bloße Bewußtseinskraft nicht persönlich. Denn Kraft ist nicht

[1] Löw a. a. O. [2] S. 8.

persönlich. Er wird «persönlich» erst durch die Verbindung mit dem Sinnlichen [1], mit der Materie des Leibes, ein Persönlichkeitsbegriff, den wir uns für die nächste Untersuchung über Individualität merken müssen.

Das Ich aber, das im geistig-persönlichen Sinn Ich ist, hat ganz andere Grundlagen. Es wird geschaffen und hat sein Ichbewußtsein durch den sittlichen Anspruch, durch die Verantwortlichkeit, d. h. durch die Berufung und Bestimmung Gottes. Ohne diese Idee- oder Gesetzesbezüglichkeit ist jenes psychologische Ich Schleiermachers, das bestimmte Bewußtseinsquantum, bloße Natur: Kraft, seiner Form nach; Sinnlichkeit, Begehren, seinem Inhalt nach. Ueber das Lustbegehren hinaus kommt der Mensch nur durch den kategorischen Imperativ der Pflicht, d. h. durch die Idee des Guten, des Gotteswillens. Ein anderes als sinnliches Ich, ein geistiges Ich, das von sich selbst als Geist weiß (und das von sich Wissen ist ja der Geist), ist es erst von dem Augenblick an, als es sich «bestimmt», zu etwas aufgerufen, für etwas verantwortlich weiß; Ich ist zweite Person, der andere Name für das Du, das Gott zu uns spricht. Darin beruht auch seine Freiheit. Sittliche Freiheit ist nicht eine vorgefundene Tatsache — denn alles, was vorgefunden ist, ist quantitativ bestimmt und also determiniert, unfreie Sache — vielmehr ist es „Tathandlung", um mit Fichte zu reden, oder besser (da auch in jenem Begriff noch ein feiner Psychologismus steckt) Bezogenheit, Angesprochensein und um dieses Angesprochensein Wissen; also nicht Zustand, wie bei Schleiermacher, sondern Akt der Erkenntnis und Anerkennung. Eine andere Begründung des Ich, der Persönlichkeit, des Geistes gibt es nicht als die: Den Spruch, die Berufung Gottes vernehmen. Also nicht: Weil und wann und wie viel der Mensch sich erkennt, erkennt er Gott; sondern umgekehrt: Wie viel er Gott erkennt, so viel hat er ein Ich und weiß er um sein Ich.

Darum ist dieses Ich, als das, worin Gott spricht, nichts Anderem unterzuordnen, sondern Selbstzweck, hat in keinen sachlichen Gütern erst seinen Lebenswert zu suchen, sondern besitzt diesen Lebenswert schon in sich als Gottes Geschenk: die Bestimmung. Darum ist aber auch das Sittliche durch einen Abgrund vom Technischen geschieden. Es ist Forderung des

[1] Vgl. dazu Schleiermachers Briefe II, S. 88. „Das persönliche Leben ist ja aber nicht das Wesen des Geistes, es ist nur eine Erscheinung."

Gottesgehorsams, und darum sind die sittlichen Anomalien etwas radikal anderes als Mißgeburten oder technische Mißgriffe: Nämlich Widerspruch gegen den Gottesspruch, Sündenschuld. Darin, in jener Erhöhung und jener Erniedrigung, die beide unendlich über und unter der Schleiermacherschen Niveaulinie liegen, sind wir „allzumal gleich", nicht unterschieden als Träger verschiedener Energiequantitäten, sondern gleich als von Gott zu sich Bestimmte und gleich als die Ungehorsamen, die nicht tun, was das Gesetz vorschreibt, — „denn es ist hie kein Unterschied, sie sind allzumal Sünder". Deshalb wird es im Sittlichen wenig auf das Resultat ankommen, das von vornherein unter diesem Gerichte steht, sondern einzig darauf, daß jenes Gut, das allein dem Ich höchster Wert sein kann, das seinen Ursprung und seine Bestimmung kennt, wieder erworben werde: Die ursprüngliche Stellung beim Schöpfer, das allerpersönlichste und von allen Sachbeziehungen unabhängigste Verhältnis der Gottespersönlichkeit zur Menschenpersönlichkeit. Auch hier also ist das Resultat dies, daß die Schleiermachersche Ethik in allen wesentlichen Punkten erst in ihr Gegenteil verkehrt, sozusagen um 180 Grad herumgedreht werden müßte, um der christlichen gleich zu sein.

III. Das Individuum und der Einzelne.

Damit haben wir nun auch den Zugang zum dritten Problem dieses Kreises: Zur Frage nach dem Wesen der Individualität, gewonnen. Es handelt sich hier um die Beseitigung eines gewaltigen und gerade auch heute in sehr verhängnisvoller Weise sich geltend machenden Mißverständnisses. Wenn je der alte Baco von Verulam recht hatte mit seiner Behauptung, Worte seien Idole, Götzen, denen die Menschen blindlings huldigen, so gewiß in Hinsicht auf die tausendfach wiederholte Behauptung, Schleiermacher sei der große Anwalt des Rechtes der Individualität gegenüber ihren Vergewaltigern, Kant und Fichte. Es ist wahr: Keiner von seinen großen philosophischen Zeitgenossen hat so viel von der Individualität gesprochen wie er. Aber es könnte sein, daß auch hier das paradoxe Wort des Herrn erfüllt würde: Wer seine Seele sucht, wird sie verlieren, wer sie aber verliert um meinetwillen, wird sie finden.

Wir gehen auch hier von den maßgebenden letzten Formu-

lierungen des Philosophen aus, um dann als eine Frage zweiten Ranges zu untersuchen, ob sich vielleicht in diesem Punkte seine Anschauungen im Laufe seiner Denkerentwicklung wesentlich geändert haben. Da ist es nun zunächst bemerkenswert, daß für Schleiermacher nicht, wie für evangelisch-reformatorische Ethik, der einzelne Mensch Subjekt der Ethik ist, sondern «die» Vernunft, bzw. der Weltorganismus. Die Ethik stellt das menschliche Leben hinein in jenen großen Prozeß der Weltentwicklung, der mit der Kristallisation beginnend, über die Stufen der Vegetation und Animalisation in ungebrochener Stetigkeit zur vorläufig letzten Stufe: der Humanisation führt. „Können wir nun noch umhin, der Steigerung die Krone aufzusetzen, indem wir sagen, mit dem intellektuellen Prozeß trete nun abermals ein neues, denn wir brauchen nicht zu sagen das letzte, Prinzip in das Leben der Erde ein“ [1]. „Wie aber die Zersplitterung in das persönliche einzelne Leben nur dem Irdischwerden der Vernunft angehört: So gehört es zur Vergeistigung der irdischen Erscheinung, daß die Vernunft die Schranken der Persönlichkeit durchbreche.“ So spricht auch die «Ethik» von einer „Zerspaltung der menschlichen Natur in die Mehrheit von Einzelwesen“ und es ist daher „jedes Einzelwesen als ein für sich gesetztes einzelnes Individuum von Vernunft und Natur selbst nur Organ und Symbol“ [2]. Das Sein-Sollende, das wahrhaft Geistige, ist ja immer, auch aufs Ethische bezogen, nur der Begriff, das Allgemeine, und die Unvollkommenheit des Geistigen, das Anormale, die Abweichung, ist das, was das Einzelne als Einzelnes bestimmt. „Denn von dem gleich allgemeinen Begriff ist das Einzelne auf der Naturseite ebensosehr abweichend, wie auf der Vernunftseite“ [3]. Das, was so als Differenz zwischen dem Einzelnen und Ganzen im Begriff des Sollens erscheint, ist also kein wirkliches Sein, sondern ein Nichtsein [4]. Die Konsequenz dieser Gedanken führt noch einen Schritt weiter. Ist die Einheit von Vernunft und Natur das eigentlich Reale, so ist auch die Vernunft selbst nicht das Absolute, sondern nur „eine individuelle Form des Seins des Idealen und Realen“. Noch deutlicher: Das Selbstbewußtsein ist das Produkt — nicht etwa der Vernunft, sondern der Natur; „das Werk des Dinglichen in der

[1] Phil. Werke II, S. 414. [2] § 157. [3] § 62. [4] § 93.

Natur ist überall das Bewußtsein“ [1], ganz in Uebereinstimmung mit der oben zitierten Auffassung, das Ich entstehe erst aus der Vereinigung der (unpersönlichen) Vernunft mit dem leiblichen Organismus. In dem alten Streit der Philosophen über das principium individuationis stellt sich also Schleiermacher, rückhaltlos und bis zum Letzten konsequent, auf die Seite derer, die da sagen: Principium individuationis est materia.

Wir stimmen darum ganz mit Sigwart überein, wenn er der landläufigen Auffassung gegenüber, „daß Schleiermacher energischer als sonst geschehen sei, das Recht der Individualität wahrt“, betont, „eine genauere Analyse dieses Begriffs würde vielmehr zu dem Resultat führen, daß gerade hier am deutlichsten zutage tritt, wie der Begriff der freien Persönlichkeit fehlt und an seine Stelle eine Differenzierung der allgemeinen Vernunft gesetzt wird, deren Grund einzig und allein in der Natur, in der räumlich zeitlich verschiedenen Basis liegt, auf der die intellektuelle Potenz erscheint“ [2]. „Schleiermachers Theorie ist von derselben Schwierigkeit gedrückt, unter der die Hegelsche leidet“ [3]. „Darum handelt die «Ethik» überall nur von der allgemeinen Vernunft“ [4]. Anders ausgedrückt: Was Schleiermacher Individualitäten nennt, ist nichts anderes als die Differenzierungen, die wir auch in der Natur finden, und die er als vergängliche, unvollkommene, irdische Erscheinungen ansieht. So ist ihm denn auch die einzelne Seele bloß „eine Erscheinung des allgemeinen Geistes“ [5] und also vergänglich.

Aus dieser Auffassung ergeben sich einige hochbedeutsame Folgerungen, die der Philosoph selbst zieht. Ist das Individuum nur vorübergehende Erscheinung, eine der vielen Wellen im großen Strome des Lebens, der Evolution, so kann der «ethische Prozeß» nur als Gattungsgeschichte beschrieben werden, wie auch sein Ziel nur in der Gattung angeschaut werden kann (s. o. S. 288 f.). Eine weitere gewichtigste Folgerung haben wir bereits kennengelernt: Seine Stellung zur persönlichen Unsterblichkeit. Auch hier ist geltend zu machen, das Höhere sei die „Unterordnung unter das zum Bewußtsein der menschlichen Gattung und Natur veredelte Selbstbewußtsein“, welches so „seine Ansprüche auf unendliche Fortdauer ablegt“ [6]. Ist das

[1] § 50. [2] Sigwart a. a. O., S. 316. [3] Ebenda. [4] Ebenda S. 315.
[5] Schürer, Schleiermachers Religionsbegriff, 1868, S. 13.
[6] Erläuterungen zu den Reden, S. 140.

Ich Produkt der leiblichen Organisation, so muß es auch mit dieser zerfallen. Wir sehen daraus, wie tief Schleiermachers negative Haltung zum Ewigkeitsglauben in seinen letzten Denkgründen verankert ist, und wie viel es gebraucht hätte, bis die «Störung» vom Wort her hier zu einem wirklichen Durchbruch hätte werden können.

Ein Drittes, das nur von hier aus ganz zu verstehen ist, ist seine Anschauung über die Religionen. Auch sie, das Christentum nicht ausgenommen, betrachtet er unter dem Gesichtspunkt der Individualität: Religionen sind Individuen, und deshalb muß auch auf sie der Satz, der sein Individualitätsprinzip bestimmt, angewendet werden: Omnis determinatio est negatio. Besonderheit ist Schranke, Unvollkommenheit. Darum wurde, schon zur Zeit der «Reden», die Anschauung vertreten, daß nur alle Religionen zusammen das Ganze «der» Religion ausmachen. Ueber den Konflikt dieses Gedankens mit seinem christlichen Bewußtsein ist bereits gehandelt worden (s. o. S. 123 ff.).

Ist also unser Resultat in bezug auf die Schleiermachersche Bewertung der Individualität ein gänzlich negatives, so bleibt uns jetzt nur noch die Aufgabe, das Verhältnis seiner früheren zu den späteren Werken aufzuklären, da man sonst mit Recht unserer Darstellung einseitige Bevorzugung der letzteren vorwerfen könnte. Es ist dies besonders darum notwendig, weil gerade heute eine einflußreiche Denkerschule das Prinzip der Individualität zur Basis und zum Kriterium eines neuen «Idealismus» macht, und infolgedessen diese Seite des Problems besonders im Mittelpunkt der Diskussion steht. Es ist in der Tat nicht zu leugnen [1], daß das Individuelle in den beiden Frühschriften, in der ersten Fassung der «Reden» und der «Monologen» in ein etwas anderes Licht gerückt scheint, als in den Spätwerken. Die Monologen ergeben überhaupt ein so anderes Bild von Schleiermacher, als all seine anderen, sei's gleichzeitigen, sei's früheren, sei's späteren Werke, sie tragen so offenkundig den Stempel des Fichteschen absoluten Ich-Idealismus und seines titanischen Willenstrotzes an sich, daß wir nur die

[1] Es ist besonders Süskind (Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System), der auf diesen Punkt Gewicht gelegt und damit das Interesse jener Philosophenschule auf Schleiermacher gelenkt hat, die auf der Idee der Individualität ihren romantischen «Idealismus» aufbaut.

Wahl zwischen zwei Möglichkeiten haben. Entweder wir nehmen an, unser Philosoph sei nur ein paar kurze Monate lang der wirkliche Schleiermacher gewesen und dann ein seltsamer Doppelgänger von Fichte; oder aber wir verbannen diesen Dithyrambus der Freiheit, wie er weder vorher noch nachher in Schleiermachers Denken auch nur anklingt, als Werk vorübergehenden Fichteeinflusses, ja einer fast völligen Selbstpreisgabe an Fichte, gänzlich aus unseren Untersuchungen. Denn wir haben es ja nicht mit dem Manne Schleiermacher — für dessen Charakterbild diese Phase sehr bedeutsam ist, noch auch mit dem Stilisten Schleiermacher, der sich uns hier in einer ganz neuen und interessanten Gestalt zeigt, — sondern einzig mit dem Lehrer Schleiermacher zu tun, der auf die religiös-theologische Entwicklung des Jahrhunderts so großen Einfluß hatte. Das, was Schleiermacher nur in den Monologen sagte, sagte Fichte zusammenhängender und eindrücklicher in seinem ganzen Lebenswerk.

Anders steht es hingegen mit den «Reden». Man hat sie oft schon als die passive Seite der «Monologen» bezeichnet. Sagen wir richtiger mit Sigwart: Das passive Komplement zur Fichteschen Philosophie. Der Aktivismus der «Monologen» ist fast spurlos in Schleiermachers Denken untergegangen, es sei denn, daß wir den Entwicklungsgedanken der Ethik als Kanalisation des Fichteschen Sturzbaches auffassen wollten. Aber die Grundlagen der «Reden» sind die Grundlagen des ganzen späteren Denkerwerks geworden. Darum hat ihr Individualitätsbegriff für uns unvergleichlich mehr Wichtigkeit. Es ist von dem Wechsel, der durch Schellings Uebernahme der «Anschauung» bedingt war, schon die Rede gewesen (s. o. S. 51). Mit ihm hängt aufs engste die Veränderung des Individualitätsbegriffs zusammen, auf die mit besonderer Energie Süskind hingewiesen hat. Thema der «Reden» in ihrer Urgestalt sei: Die Anschauung des Unendlichen im Besonderen, im Individuellen, das dadurch eine ganz andere, positivere Wertschätzung erfahre, als später. Das Einzelne ist nicht nur ein Minus gegenüber dem Unendlichen. Nein, es ist sein Spiegel, also „nicht bloße Beschränkung, sondern positive Darstellung des Unendlichen, alles Endliche als Individuelles selbst unendlich“ [1].

[1] Süskind a. a. O., S. 27.

Daß hier ein Unterschied zutage tritt, daß die Individualitäten mit einem liebevolleren Blick, mit dem Affekt dankbarer Begeisterung angeschaut werden, und daß bei dem Thema: „Das Unendliche im Besonderen" das Besondere einen Akzent erhält, den es später nicht mehr hat, ist unbedingt zuzugeben. Die Frage ist nur, welcher Art, welchen Ranges dieser Unterschied ist. „Das Individuum ist für Schleiermacher kein ontologisches, sondern ein geschichtliches Datum" [1]. Fügen wir hinzu: Kein geschichtliches im Sinn eines Unterschiedes von Menschen- und Naturgeschichte, sondern durchaus und vor allem ein naturgeschichtliches, ein Begriff, der mehr der Naturphilosophie als der Geistesphilosophie angehört. „Individualität und Organismus sind Wechselbegriffe" [2]. „Schleiermacher ist" — so formuliert abschließend eben der Forscher, der auf diese Besonderheit des früheren Individualitätsbegriffs so großes Gewicht gelegt hat, das Resultat seiner Analyse — „ein Vertreter des vitalistischen Pantheismus Herders, Goethes, Schellings" [3]. Wenn also hier die Individualität positiver bewertet wird, so ist diese Bewertung eine ästhetisch-religiöse, die Freude an der Unerschöpflichkeit der Gestaltungen, am farbenprächtigen Bild des Universums, die mitschaffende Schöpferfreude des Betrachters, der dem unendlich reichen Künstlergeist zuschaut, wie er den großen Teppich des Universums malt und webt. Das ist eine Modifikation des Individualitätsgedankens, die an und für sich gewiß nicht unbedeutend ist, aber für uns ganz außer Betracht fällt. „Das Individuum ist kein ontologisches, sondern ein geschichtliches Datum" — das sagt uns genug. Und wenn der Autor, der dies schreibt, fortfährt: „Diese ethischen Individuen werden nicht aus metaphysischem Recht, sondern aus unableitbarem geschichtlichem Leben", wobei wir wissen, daß es sich nur um das geschichtliche Leben handelt, das Naturgeschichte heißt, so haben wir keinen Anlaß, diesen Individualitätsbegriff von dem der «Ethik» zu unterscheiden, wo ebenfalls das Individuelle mit dem irdischen Dasein beginnt und aufhört. Steht doch auch in der 1. Aufl. der Reden jener Satz vom „geräuschlosen Verschwinden des Menschen ins Unermeßliche"; heißt es doch auch dort,

[1] Eck, Ueber die Herkunft des Individualitätsgedankens bei Schleiermacher, 1908, S. 41.

[2] Süskind a. a. O. S. 113. [3] Süskind a. a. O. S. 32.

die Individualität sei nur „Symbol" der unendlichen Natur[1]; wird doch auch dort das nichtindividuelle und nichtpersönliche Unendliche „jenseits alles Wechsels und alles scheinbaren Uebels, das nur (!) aus dem Streit endlicher Formen hervorgeht", gepriesen[2]. „Seht, wie alle Verschiedenheit und alle Entgegensetzung nur scheinbar und relativ ist und alle Individualität nur ein leerer Name"[3]. „So verschwinden mir auf meinem Standpunkt die euch so bestimmt erscheinenden Umrisse der Persönlichkeit"[4]. Es ist ein Individualitätsprinzip von rein ästhetischem, man möchte sagen impressionistischem Charakter, das sich ausdrückt in der Bewertung der bescheideneren menschlichen Existenzen: „Gemein und unbedeutend (!) andere, nur bestimmt eine einzelne Form des Lebens oder der Vereinigung eigentümlich zu nüancieren", und „dann der Zerstörung entgegenzueilen"[5]. Und immer wird ausdrücklich hervorgehoben, wie die menschliche Individualität durchaus keinen andern Wert, Ursprung und Charakter habe, als die aller anderen Lebenserscheinungen; daß die Menschheit selbst „eine einzelne vergängliche Form des Universums" sei, so daß man nicht umhin könne, sich Ahnungen „von einer höheren und uninnigere schönere Gestalten erzeugenden Vermählung des Geistes mit der Materie"[6] hinzugeben.

Mag vom ästhetischen Standpunkt aus die spätere Aenderung in der Auffassung der Individualität gewichtig und vielleicht bedauerlich erscheinen, vom ethischen Gesichtspunkt aus fällt sie nicht in Betracht. Denn sie ändert nichts an der naturalistischen Gesamtanschauung, nach der der Einzelne nur vergängliches Symbol und Werkzeug des unpersönlichen Entwicklungsprozesses ist, ein in der Tat nur „geschichtliches", naturgeschichtliches, vergängliches, „nicht ontologisches Datum", und es ist das Ziel, diese individuelle Beschränktheit tunlichst hier schon dem größeren Allgemeinen zu opfern. So steht es mit dem Individualismus Schleiermachers, des früheren so gut wie des späteren. Die Gattung ist höher als das Individuum, weil sie Gattung ist, das unpersönliche Weltziel ist höher als irgendwelche persönlichen, weil es unpersönlich ist. Persönlichkeit ist nur — wenn auch ästhetisch reizvolle — irdische Erscheinung, nicht aber höchster uns bekannter, unvergleichlich allem Naturgeschehen überlegener Wert.

[1] R[1] 53. [2] 57. [3] 86. [4] 96. [5] 101. [6] 98.

Dieser ganzen Auffassung steht wiederum die evangelisch-reformatorische diametral gegenüber. Sie steht allen möglichen Varianten des romantischen, biologischen, oder ästhetischen Naturalismus in gleicher Unversöhnlichkeit gegenüber; denn sie nimmt die Persönlichkeit ernster als sonst etwas. Sie nimmt nicht die Individualität wichtig, wohl aber den Einzelnen; sie nimmt ihn wichtig gerade darum und darin, daß sie seine Individualität nicht wichtig nimmt. Sie gibt ihm unendlichen Wert, weil alle endlichen Werte da nicht in Betracht kommen, wo es sich um das Gottesverhältnis handelt. Weil der Einzelne Gott gegenübersteht und auf ihn bezogen ist, darum und darum allein ist er ein Einzelner, ein Ich, ein persönliches Wesen.

Angesprochen ist von Gott immer nur der Einzelne. Ein Gewissen hat nur der Einzelne. Ein Gespräch ist immer zwischen zweien. Es gibt wohl Massengerede, aber keine Massengespräche. Durch Gottes Anspruch an mich bin ich als Einzelner in ein unendlich einsames Gespräch verwickelt. Das Sittliche, so verstanden, macht zunächst absolut einsam. Du bist der Mann, heißt es. Im biologischen Gebiet, im Gebiet der Zivilisation und ihrer Geschichte gilt die Masse, die Gattung. Dort heißt es: Der Einzelne ist nur um der Gattung willen, Glied und Organ eines «höheren» Ganzen. Im Sittlichen aber heißt es: Der Einzelne ist so wichtig wie die „Gattung"; vielmehr: es handelt sich nicht mehr um Gattung, sondern um „die Menschheit", die sich von „Gattung" gerade darin unterscheidet, daß sie ganz in jedem ihrer Glieder repräsentiert ist. Das Gewissen des Einzelnen steht darum höher als jeder Gattungswille. Als Sittlicher weiß ich nichts mehr von dem, was die anderen von mir wollen. Ich stehe Aug in Aug dem Ewigen, dem Nichtgeschichtlichen gegenüber, und weiß mich von ihm «angesehen und angesprochen». Ich weiß, daß dieser Anspruch an mich — den nur ich hören kann — unvergleichbar wichtiger ist als alles, was im geschichtlichen Leben sich vollzieht, und was es aus seiner Eigenwilligkeit von mir heischt. Der Blick auf die anderen kann hier nur verwirren. Was sie auch sagen, was immer die geschichtliche Wirkung meines Tuns sein wird — weiß ich es? Soll ich es wissen? Hier stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir. Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen. „Die ethische Qualität ist auf sich selbst eifersüchtig und verachtet die erstaunlichste Quantität. Sie hat eine unabweis-

bare Forderung, weil alles, was ein Mensch in der Welt ausrichtet, selbst das Erstaunlichste, dennoch bedenklich ist, wenn er selbst bei seiner Wahl nicht e t h i s c h klar gewesen ist“ [1]. Durch den Nachdruck, den das sittliche Denken auf das: „I c h bin angesprochen“ legt (das doch nichts anderes ist als Echo des „Du bist“), wird die sittliche Individualität begründet.

Das ist die Paradoxie, die immer und überall die Schutzmarke des Geistigen ist, daß ich ein Einzelner im absoluten Sinne durch das werde, was jeden anderen auch zum Einzelnen im absoluten Sinne macht. Die Individualität, die die Romantik dagegen ausspielt, ist bloße Naturdifferenzierung, die ich mit jedem Blatt am Baum gemeinsam habe. Es ist d i e Differenzierung, deren Kehrseite dies ist, daß immer nur die Gattung ein Ganzes, das Individuum also bloß Teil ist. Das Gewissen aber erklärt, daß der Mensch durch Gottes Ruf ein G a n z e s sei, und daß zwischen ihm und dem Höchsten keine Mittelglieder als «höhere» Formen sich einschieben können oder dürfen. Das ist die Unmittelbarkeit des Sittlichen, dies, was zugleich seine Persönlichkeit begründet. „Ein einzelner Mensch mit Hilfe und Kraft seiner Differenz sein zu wollen, ist Weichlichkeit (Romantik!); aber ein einzelner existierender Mensch in demselben Sinne sein zu wollen, wie es jeder andere sein kann, ist der ethische Sieg über das Leben und alles Blendwerk“ [2].

Weil nur der Einzelne ein Gewissen hat, darum ist es Unsinn, diesen Individualismus als «unsozial» verdächtigen zu wollen. Alle wahrhaft sittlichen, «sozialen» Menschen — und sagen wir auch: alle wahrhaft geschichtsbildenden — waren in diesem Sinn «Individualisten», weil sie jene Tatsache, die jeden auf sich selbst — nein auf Gott — stellt, das Gewissen, über alles andere ernstnahmen. Darum ist das Sittliche immer als Protest gegen die naturhaften Bindungen des Gattungslebens, wie gegen allen Egoismus aufgetreten. Begründung alles Sittlichen, des individuellen wie des sozialen, ist das ethische Urverhältnis, das Angesprochensein des Einzelnen durch den Spruch und Anruf aus der Ewigkeit. Von hier aus ergibt sich erst der Doppelgegensatz gegen den raubtierhaften Egoismus der falschen Aristokratie und gegen den ameisenhaften Altruismus der falschen Demokratie, gegen romantisches Genie-

[1] Kierkegaard, Abschließende Nachschrift I, S. 213.
[2] Ebenda, S. 53.

wesen und gegen spießbürgerliche Zivilisation. Die Urzelle alles Sittlichen aber ist das Gewissen des Einzelnen.

Wir brauchen nicht mehr viele Worte zu verlieren, um von hier aus die Individualitätslehre und die auf sie begründete Ethik Schleiermachers mit der evangelischen in Verbindung zu setzen. Auch hier würde sich unser Verfahren der Umkehrung nicht übel bewähren. Er baut auf der Differenzierung, die naturgegeben ist, auf, läßt aber diese Individualität im allgemeinen, unpersönlichen Geistprozeß untergehen. Das christliche Denken nimmt die tatsächliche Differenz nicht wichtig, kümmert sich wenig um Volksgeist und andere romantische geschichtsphilosophische Kategorien und geschichtliche Gestaltungen, behauptet aber die unvergleichliche, welt- und naturüberlegene, übergeschichtliche Bedeutung und Ewigkeit der einzelnen Seele. Schleiermacher stellt darum zwischen den Einzelnen und das höchste Ziel, auch zwischen den Einzelnen und Christus, eine Reihe vermittelnder geschichtlicher Instanzen und behandelt die Ethik als Gattungs- oder Kollektivangelegenheit, während durch das Gesetz sowohl, wie durch den Glauben, der Einzelne prinzipiell von allen historischen Vermittlungen frei wird. Darum ist für Schleiermacher das Weltziel ein unpersönliches. „Das war von Anfang an Gottes Gutdünken, nicht einzelnes Sein und Leben zu erschaffen, sondern eine Welt, und so wirkt auch der Geist Gottes als eine weltbildende Kraft“ [1]. „So ist auch die Tätigkeit des Erlösers weltbildend und ihr Gegenstand ist die menschliche Natur“ [2]. „Haben wir einmal das Einzelne fahren lassen . . . und statt dessen die Betrachtung im großen angeschlagen“ . . ., so werden als Ziele des göttlichen Tuns offenbar Welt, Totalität, Natur [3]. Zu dem Einzelnen, das wir fahren lassen sollen, gehört auch das persönliche Ich, und die Lehre des großen Sachwalters der Individualität endet mit dem Hinweis auf die Auflösung alles Persönlichen in einem All, das persönlich zu denken selbst Beweis geistiger Beschränktheit wäre.

[1] Ueber die Lehre von der Erwählung II, S. 476.

[2] Gll § 100, 2.

[3] Ueber die Erwählung, S. 220 (1. Aufl.). Vgl. dazu H. Stephan, S. 42, der diese bedenkliche Entpersönlichung des Ziels der Erlösung sieht und sie richtig auf den Kausalismus Schleiermachers zurückführt, aber nicht zugeben will, daß dies innerhalb des Schleiermacherschen Denkens die einzige Möglichkeit ist.

IV. Teil
DAS SYSTEM UND DIE MYSTIK.

14. Kapitel
DAS SYSTEM DES GLEICHGEWICHTS ALS GRUNDLAGE DER THEOLOGIE.

Es kann dem aufmerksamen Leser dieses Buches nicht unklar geblieben sein, warum unsere Untersuchungen analytisch sind, d. h. vom Speziellen zum Allgemeinen vordringen und so das Erste zum Letzten machen mußten. Dieser Aufbau ist nicht nur dadurch bedingt, daß unser eigentlicher Gegenstand die moderne Religionsauffassung, nicht irgendein philosophisches System ist, sondern ebensosehr durch die Behauptung Schleiermachers, in seiner Darstellung des christlichen Glaubens gar keine philosophischen Voraussetzungen zu haben. Nicht Spekulation, sondern die Beobachtung wirklichen christlichen Glaubenslebens liege seiner Dogmatik zugrunde. Die Unabhängigkeit der Religion von aller Philosophie und Wissenschaft war sein angebliches Programm und sein Vermächtnis. So blieb uns nichts anderes übrig, als zunächst einmal diesen Anspruch hinzunehmen und unter Führung dieser Hypothese seine angeblichen Beschreibungen christlich-religiösen Selbstbewußtseins etwas genauer ins Auge zu fassen. Aber wo immer wir unsere Bohrungen vornahmen, — überall stießen wir, teilweise schon im ersten Ansatz, teilweise erst, nachdem wir etwas unter die Oberfläche christlich aussehender Formulierungen eingedrungen, auf Anschauungen, die zu den klassischen Zeugnissen christlichen Glaubens im Verhältnis grundsätzlicher Andersartigkeit, ja Gegensätzlichkeit stehen. Wir fanden ferner, daß diese Abweichungen nicht zufällige, sporadische und willkürliche seien, sondern selbst in einem unverkennbaren Zusammenhang miteinander stehen, der von solcher Bestimmtheit und

Geschlossenheit ist, daß wir mit ziemlicher Sicherheit von den einen auf die anderen schließen, also z. B. aus der verschiedenen Auffassung des Glaubens die Abweichungen in der Lehre von der Sünde und der Erlösung, oder auch der Geschichte und Ethik mehr oder weniger zum voraus bestimmen konnten. Der Gedanke eines heimlich alles bestimmenden Systems drängt sich also zwingend auf, und die eigenen Verwahrungen Schleiermachers gegen die Behauptung, seine Glaubenslehre sei von einem philosophischen System abhängig, können diesen Verdacht um so weniger beseitigen, als ihnen ganz andere Aeußerungen über den Zusammenhang von Theologie und Philosophie gegenüberstehen. Der Verdacht wird aber zur Gewißheit, wenn auf dem umgekehrten, synthetischen Wege nachgewiesen werden kann, wie die ganze Theorie Schleiermachers nach Aufbau, Inhalt und Methode durch ein solches System bedingt, ja sogar nichts anderes als ein christlich verkleidetes religionsphilosophisches System ist.

Dabei sollte die so oft angeführte bescheidene Aeußerung Schleiermachers über seinen philosophischen Dilettantismus nicht als Gegeninstanz angeführt werden. Denn es handelt sich gar nicht um die Philosophie Schleiermachers im Sinne wissenschaftlicher Meisterschaft, sondern um den letzten entscheidenden Grundgedanken, der zweifellos von seinem Philosophieren im technischen Sinn des Wortes unabhängig und auch ohne Kenntnis seiner philosophischen Werke aus seinen Reden und seiner Glaubenslehre allein zu erkennen wäre. Die Glaubenslehre ist nicht von der Dialektik abhängig, wohl aber sind sie beide, wie überhaupt alle Werke Schleiermachers, von demselben systematischen Grundgedanken getragen, den wir umso eher als den spezifisch Schleiermacherischen bezeichnen dürfen, als er durch alle Entwicklungsphasen dieses so reich bewegten Philosophen- und Theologenlebens das sich Gleichbleibende und das ihn sowohl von seinen philosophischen als theologischen Zeitgenossen Unterscheidende ist.

Es liegt nun aber gerade im Wesen dieses Grundgedankens, daß Schleiermacher die Autonomie der Religion gegenüber der Philosophie sowie die Notwendigkeit ihres Zusammenseins und die Unmöglichkeit eines Konfliktes zwischen ihnen mit voller Ehrlichkeit behaupten konnte. Denn es ist derjenige Systemgedanke, demzufolge Religion und

Philosophie die zwei koordinierten Seiten eines und desselben Gottesbewußtseins sind. Jener Grundgedanke aber — den wir sofort kennenlernen werden — ist nicht Schleiermachers Eigentum, sondern eine Idee, die wir an mehr als einem Ort in der Geschichte antreffen, die darum auch unabhängig ist von der speziellen philosophischen Gestaltung, die ihr Schleiermacher in der Dialektik und philosophischen Ethik gegeben hat. Das zeigt sich schon darin, daß er selbst wesentlich unverändert geblieben ist, während sowohl die „Dialektik" als die „Ethik" immer wieder in neue Formen gegossen wurden. Er ist „hinter" jeder ausdrücklichen, wissenschaftlichen Formulierung aufzuspüren, ist aber, einmal entdeckt, der Schlüssel zu ihnen allen. Er ist das Thema, das in seiner Grundform vielleicht nie gespielt, durch das ganze Werk hindurch immer neu variiert wird. Dieses Thema ist gleichzeitig religiös und philosophisch; es lebt sich aus in der freien Form religiöser Rhapsodien und in der strengen Kontrapunktik des philosophischen Lehrgefüges. Die Ausführung des Systems mag darum so oder so geformt sein: seine innere Systematik bleibt sich gleich. Diesen systematischen Grundgedanken haben wir in seiner Gegensätzlichkeit zum christlichen Glauben aufzuweisen.

Aber nun verbindet sich, hauptsächlich in der Glaubenslehre, mit diesem Grundgedanken ein ganz wesensfremdes Element: Der christliche Glaube, wie er sich in der kirchlich christlichen Lehre darstellt, und zwar so, daß der Einfluß dieses zweiten Elementes auf die Gestaltung der Theologie mit der Zeit immer stärker wird. Die Frage ist nun, wie sich beide sozusagen quantitativ oder dynamisch zueinander verhalten. Unsere Antwort lautet: Der Grundgedanke und das durch ihn bedingte System werden durch das christliche Element nicht gesprengt, sondern bloß gestört, wobei es Orte maximaler und Orte minimaler Störung gibt. Der Punkt, an dem die Störung eine maximale ist, heißt: Lehre von Jesus Christus; je mehr sich der theologische Gedanke diesem Mittelpunkt nähert, desto größer wird die Deformation des ursprünglichen Grundgedankens, während in der Entfernung von diesem Punkt die Störung wenig und oft gar nicht spürbar ist. Aber die innere Anlage, die Methode und der Gehalt der theologischen Begriffe bleibt trotz der Störung im ungebrochenen Zusammenhang mit

dem Grundgedanken, und darum, trotz aller Annäherungsversuche, im Gegensatz zum christlichen Glauben. Der christliche Stoff wird vom System sozusagen assimiliert, ohne es wesentlich zu verändern.

Es wäre sicherlich möglich, das Verhältnis dieser beiden Größen von der anderen Seite her anzusehen: als Störung des christlichen Glaubens und der christlichen Lehre durch die Einwirkung jenes andersartigen Prinzips. Die äußere Anlage der Glaubenslehre, die ja ganz der kirchlichen Dogmatik folgt, scheint auf diesen Weg zu weisen. Daß wir nicht, wie üblich, die Sache so ansehen, daß wir also das nichtchristliche System als das Grundgewebe und den christlichen Stoff als den fremdartigen Einschlag beurteilen, werden wir zu rechtfertigen haben.

Da, wie wir sagten, jener Grundgedanke ebensosehr ein religiöser als ein philosophischer ist, oder vielmehr: da jenes Eine sich ebensowohl als philosophische Idee wie als religiöses Gefühl darstellt, werden wir unsere Pflicht erst erfüllt haben, wenn wir, nachdem wir den Grundgedanken in seiner philosophisch-theologischen Entfaltung kennengelernt haben, ihn auch in seiner nichtgedanklichen Form, als religiöses Gefühl, mit dem christlichen Glauben vergleichen. Wir werden also, um wenigstens in vorläufiger Weise anzudeuten, worum es sich handelt, zuerst das identitätsphilosophische System als Leitgedanken der Schleiermacherschen Theologie und sodann die Mystik als sein Gefühlskorrelat in ihrem Wesen zu ergründen suchen. Es gehört ebensosehr zu dieser „Identitätsphilosophie", als ihr nichtgedankliches, gefühlsmäßiges Korrelat die Mystik zu haben, als es umgekehrt zu dieser Mystik gehört, sich in den Begriffen der Identitätsphilosophie auszudrücken. Beide sind unabhängig voneinander und doch aneinander gebunden. Jedes kann als Grund des anderen aufgefaßt werden. Es sind die zwei notwendig zueinandergehörigen Seiten einer „Grundidee". Nach beiden Seiten aber, nach der gedanklich-philosophisch-theologischen wie nach der mystischen, ist der Gegensatz zum christlichen Glauben derselbe.

I. Der Grundgedanke.

Wenn wir zur Bezeichnung jenes Grundgedankens statt des vieldeutigen und abgenutzten Begriffs „Pantheismus" den der „Identitätsphilosophie" wählen, so haben wir damit einen Ausgangspunkt, den uns nicht schon Schleiermacher selbst verwehrt, wie dies bei der Bezeichnung „Pantheismus" der Fall wäre. Das Charakteristische für den „Grundgedanken" ist in der Tat nicht die Vergottung der Kreatur, sondern: die Einheit über den Gegensätzen, oder die gegensatzlose Einheit, die „Indifferenz" von Natur und Geist, Idealem und Realem in jenem unerkennbaren X, das hier Gott heißt. Unter Gott soll und kann nichts anderes gedacht werden als die gegensatzlose, aber gerade darum unerkennbare Einheit aller Gegensätze, der Identitätspunkt. Darin ist aber ein zweites eingeschlossen: die Relativität aller Gegensätze. Ist Gott die Identität der Gegensätze, so können diese also nicht im letzten Sinn Gegensätze sein. Das Gegensätzliche ist als solches relativ. Beide Gedanken fordern einander: Weil die Gegensätze innerhalb des — uns allein zugänglichen — Endlichen bloß relativ sind, darum muß es eine Einheit dieser Gegensätze geben; und umgekehrt. Sie sind also nur scheinbar Gegensätze, in Wahrheit sind sie modi des einen Seins und stehen als Erscheinungen des Einen nicht kontradiktorisch, sondern nur konträr einander gegenüber, nicht als Gegen-sätze, sondern als bloße Polaritäten, zwischen denen ein stetiger Uebergang möglich sein muß. Geist und Natur, Ideales und Reales, Freiheit und Notwendigkeit, Gut und Böse, Gottlosigkeit und Frömmigkeit, Sünde und Erlösung, das alles sind nicht wirklich Gegen-sätze, sondern Pole, die durch eine lückenlose Kette von Zwischengliedern verbunden sind. Das Prinzip der Relativität fordert also das der Polarität und Stetigkeit; genauer: das Gesetz der Polarität und Stetigkeit ist ein bestimmterer Ausdruck des allgemeineren Gesetzes der Relativität. Das große Wort dieser Philosophie oder Religion heißt also: sowohl als auch.

Fragen wir, welches von beiden bei Schleiermacher das Wesentliche und Ursprüngliche sei, das Prinzip der Identität oder der Relativismus, so ist rein logisch die Frage nicht zu entscheiden, da es sich um Korrelate handelt, die einander fordern. Aber aus einer anderen Beobachtung erkennen wir allerdings,

daß für ihn der Stetigkeitsgedanke, der Wille zum Gleichgewicht — der Relativismus — das Primäre ist. Denn diese Tendenz macht sich auch dort geltend, wo der Identitätsgedanke zurücktritt. Darüber aber sollte man sich allerdings nicht hinwegtäuschen, daß es sich dabei nicht um ein bloß formales Prinzip handelt, das „für die wissenschaftliche Haltung der Glaubenslehre ebenso konstitutiv geworden ist wie die systematische Anlage“ [1], sondern um die Substanz des Schleiermacherschen Denkens. Dieser Relativismus ist das Dämmerlicht, in dem alle harten Gegensätze verschwinden, insbesondere jene, die das Charakteristische des christlichen Glaubens sind. Dieses Wissen um die Aufhebung aller Gegensätze aber gründet in einem Bewußtsein, das selbst kein Wissen ist: im Bewußtsein jener absoluten Einheit oder Identität, im „Gefühl“. Das subjektive Korrelat jenes absoluten Identitätspunktes ist das mystische Gefühl, in dem der Grundgegensatz, der von Objekt und Subjekt, aufgehoben ist, in dem also „irgendwie“ [2] das absolute Göttliche und das Ich identisch sind. Hier, im Gefühl, haben wir das Gleichgewicht, das wir draußen nur in der Relativität der Gegensätze erkennen. Hier ist der Einheitsgrund alles Subjektiven, aller Geistesakte und zugleich der Einheitsgrund aller objektiven Wirklichkeit: das Gottesbewußtsein, das zugleich ein Sein Gottes in uns ist. Dieses System des Gleichgewichtes kann sich also nur in einer Art von Mystik vollenden, wie umgekehrt diese Mystik, die im Gefühl erlebbare Einheit von allem, den Identitätsgedanken fordert.

Bis dahin ist der Grundgedanke ein einheitlicher und nicht spezifisches Eigentum Schleiermachers. Aber nun verbindet sich mit ihm ein zweiter, durch den in das System des Gleichgewichtes eine gewisse Bewegung kommt: die Idee des zielgerichteten Werdens. Den klassischen Systemen der Mystik und Identität ist dieser Gedanke fremd. Er stammt aus einer ganz anderen Welt: aus dem sittlichen Idealismus, vielleicht, letztlich, aus dem Christentum. Jedenfalls aber ist die Art, wie Schleiermacher ihn mit dem ersten verbindet, seine ganz eigentümliche Leistung. Die Klammer, durch die beide Gedanken zusammengehalten werden, ist: die Stetigkeitsidee. Dieses zielstrebige Werden ist ein unbedingt stetiges, bruchloses, und sein

[1] Scholz, a. a. O. S. 99. Vgl. zum Stetigkeitsprinzip auch Heim, S. 354 ff.; Sigwart, S. 230 ff. [2] Dial. H. S. 217 (s. o. S. 59 f.).

Ziel ist nichts anderes als sein metaphysischer Grund: die Einigung des Realen und Idealen. Umschlossen vom Identitätsgrund vollzieht sich also in der Sphäre des Relativen ein Werden, dessen Formel dieselbe ist, wie die für das absolute Sein: die Einheit der Gegensätze, diesmal als stetig werdende gesetzt, oder — vom Einheitspunkt aus gesehen — das Werden mit der „Richtung auf das Gottesbewußtsein". Dieses Ziel ist aber ein rein ideales, dem sich der Werdeprozeß asymptotisch nähert, d. h. zwar stetig, aber ohne es je zu erreichen.

Bewegung ist Anzeichen nicht vorhandenen Gleichgewichtes, Ziel ist Ausdruck von Ueberordnung, Nicht-Neutralität. Das Identitätssystem wird also durch ein ihm fremdartiges Element, die Ueberordnung des Geistes über die Natur, durchbrochen. Denn auf ihr beruht die Bewegung des Geistes und ihre Zielrichtung. Das Identitätssystem der Ruhe wird also durch idealistische Teleologie ergänzt [1]. Im Religionsbegriff zeigt sich diese Spannung in dem von uns früher schon beobachteten plötzlichen Auftauchen des Begriffs: „Richtung auf das Gottesbewußtsein" an Stelle des Gottesbewußtseins selbst, also in der Kombination eines teleologischen Faktors mit dem Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit. Mit welchem Recht die beiden Elemente kombiniert werden, fragen wir hier nicht mehr. Wichtiger als dieser relative Gegensatz ist uns die Klammer: der Stetigkeitsgedanke. In ihm werden wir also die Grundidee des Schleiermacherschen Systems zu erkennen haben.

Die Einführung dieses Gedankens als herrschendes Prinzip der Geschichtsbetrachtung hat bedeutsame Konsequenzen. Will man Geist und Natur als stetige Reihe erfassen, so kann es nur dadurch geschehen, daß man den Geist nicht durch seine Beziehung zum Normativen — woraus sich sofort der Gegensatz von ja und nein, wahr und falsch, gut und bös, ergeben würde —, sondern rein nur nach seiner technisch-dynamischen Auswirkung, als besondere Kraft von einem bestimmten Quantum auffaßt. Erkenntnis ist nur eine mehr oder weniger vollständige Abbildung der Wirklichkeit, Freiheit nur das Maximum individualisierter Kraft. Die Normen aber sind nichts Primäres, Schöpferisches, sondern bloße Anzeigen einer noch vorhandenen Differenz zwischen dem Ziel und dem erreichten Punkt des Werde-

[1] Vgl. das oben (S. 68 ff.) über den Fichteschen Einschlag Gesagte.

prozesses. Dieser Prozeß selbst aber ist durchaus vom Naturprozeß aus zu deuten, eine Fortsetzung des Naturprozesses ins Geistige hinein.

Das Kennzeichnende des Geistes ist hier nicht die Normbezogenheit, die Gerichtetheit auf die Idee, sondern das bloße Bewußtsein als solches; der Geist ist rein psychologisch bestimmt, was der bloß dynamisch-quantitativen Auffassung der Geschichte durchaus entspricht. Dadurch ist es möglich, die sonst durch den Geist gestörte Stetigkeit zu behaupten: je mehr Bewußtsein, desto mehr Geist. Dieses Mehr äußert sich dynamisch in einer fortschreitenden stetigen Aufarbeitung des sinnlichen Stoffes. Also: je mehr Geist, desto weniger Fürsichtätigkeit der Sinnlichkeit. Das Mehr oder Weniger ist also auch für das geschichtliche Leben in seinem Verlauf das Charakteristische. Die technisch-dynamische Auffassung des Geistes- und Kulturlebens gestattet die Anwendung des Stetigkeitsprinzipes, während jede qualitativ-normative Auffassung durch das Prinzip des Gegensatzes sie ausschließt. Das Ziel dieses Prozesses muß darum als das höchste Gut im Sinn des vollkommenen geistig-natürlichen Arbeitsproduktes bestimmt werden. Denn in diesem Produkt allein kann Geist und Natur als im Gleichgewicht sich befindend aufgefaßt werden, während die geistige Tätigkeit, das persönliche Leben selbst, in der fortwährenden Ueberordnung des Geistes über die Naturgegebenheit sich darstellen würde. Auch hier ist also der Begriff gewählt, der die Anwendung des Prinzips des Gleichgewichts erlaubt; auch hier kommt der quantitative Geistesbegriff zur Auswirkung.

Die Stetigkeit ist aber nicht nur im mathematischen, sondern auch im zeitlichen Sinne zu verstehen, das Mehr und das Weniger liegen im Vergleich zum Jetztpunkt immer gleich; das Mehr gehört zum Nachher, das Weniger zum Vorher. Die Philosophie der Stetigkeit wird zur Philosophie des ungebrochenen Fortschritts. Wäre dem nicht so, würde der Fortschritt an irgendeinem Punkte unterbrochen, so wäre ja die Analogie mit dem Naturgeschehen aufgehoben, der reine Prozeßcharakter der Geschichte ließe sich nicht mehr behaupten. Umgekehrt läßt sich diese Stetigkeit des Fortschrittes festhalten, sobald der geschichtliche Prozeß als dynamisch-technischer, als Aufarbeitung des sinnlichen Stoffes zum „Gut“ aufgefaßt wird. Im Unterschied

zum persönlich Sittlichen zeigt das Gebiet der technisch-sachlichen Güter (im weiteren Sinn) eine relative Stetigkeit des Fortschritts. Gerade dieser Gedanke des Gutes ist es denn auch, den Schleiermacher von den allerersten Anfängen seines Denkens bis ins Alter als ethisch-geschichtsphilosophische Leitidee in wahrhaft großartiger Konsequenz und Treue gegen sich selbst festgehalten hat.

Mit dieser Zielidee des Ineinander von Geist und Natur kehrt der Gedanke wieder an seinen Ausgangspunkt, zum Identitätssystem zurück. D i e s e Geschichtsphilosophie aber ist, das dürfen wir wohl behaupten, die einzige Möglichkeit, die mystische Identitätslehre mit dem Gedanken des zielstrebigen Werdens zu verbinden, d. h. aber, es ist die einzige Möglichkeit, die Mystik einer Kulturphilosophie einzuordnen. Die Klammer, die beides zusammenhält, ist die Idee der Stetigkeit, des Relativismus, der Polarität, d. h. der Gedanke, daß alles unter dem Gesichtspunkt des Mehr oder Weniger, des Sowohl-als-auch zu betrachten sei. Allerdings ist, das darf nicht verschwiegen werden, diese großartige Synthese teuer erkauft: sowohl dem idealistischen Zielgedanken als der mystischen Einheitsidee ist die Spitze abgebrochen. Der Geist ist seiner Naturüberlegenheit und Freiheit beraubt und zu einem Doppelgänger der Natur geworden; und die mystische Einheit von Objekt und Subjekt im Gefühl ist zum unfaßbaren Bewußtsein von etwas Unfaßbarem geworden. Das Gottesgefühl hat keinen Erkenntnischarakter. Gott bleibt, trotzdem er im Gefühl sozusagen da ist, hinter dem Vorhang, unerkennbar. Die kühne Behauptung eines wirklichen Einswerdens mit der Gottheit kann hier nicht mehr gewagt werden. Statt ihrer bleibt nur ein Symbol dieser Einheit von unbestimmtem Gehalt: das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit, dessen Beziehungspunkt, jene gegensatzlose Einheit — das berühmte „Woher" — in ihm zwar unmittelbar gegeben, aber nicht gewußt oder erkannt ist.

Das ungefähr ist der Schleiermachersche Grundgedanke in seine Hauptmomente entfaltet, das „System", das sowohl in den Reden wie in den eigentlich philosophischen und theologischen Werken gleichermaßen, wenn auch nach verschiedenen Seiten hin, sich ausspricht, ein Gedanke von großartigen Ausmaßen, dem sein Schöpfer zu den verschiedensten Zeiten seines Lebens ebenso scharfen philosophischen als phantasie- und ge-

mütsreichen religiösen Ausdruck verliehen hat. Die Tatsache, daß er ihn nicht nur in den fünf Entwürfen der Dialektik, sondern auch in den ebenso vielen der Ethik und der mehrmaligen Bearbeitung der Reden immer wieder neu und doch immer wieder im wesentlichen gleich formuliert hat, gibt uns das Recht, ihn als das System Schleiermachers zu bezeichnen.

Aber in dieses System hinein schiebt sich nun je länger desto deutlicher jenes ihm gänzlich fremde Element: der zur kirchlich reformatorischen Lehre entfaltete christliche Glaube. Und nun ereignet sich das erstaunliche Schauspiel, daß die systematische Kraft Schleiermachers auch diesen Stoff sich assimiliert, wie er schon vom identitätsphilosophischen Seinsbegriff aus den idealistischen Gedanken des zielgerichteten Werdens assimiliert hatte. Wir werden nicht irre gehen, wenn wir auch hier das Prinzip der Stetigkeit als die allgegenwärtige Zauberkraft vermuten. Ehe wir diesen An- und Umbildungsprozeß an den Hauptpunkten der christlichen Lehre uns deutlich machen, ist es notwendig, uns die Kühnheit dieses Unternehmens zu überlegen. Es ist zum identitätsphilosophischen System des Relativismus und Gleichgewichtes ein größerer Gegensatz nicht denkbar als der christliche Glaube. Wenn schon der echte ethische Idealismus durch seinen Gegensatz von Natur und Geist, Sinnlichkeit und Vernunft, a priori und Empirie, gut und bös auf einen tiefen Dualismus in der Wirklichkeit hinweist, der nicht mehr mit dem bloß dynamisch quantitativen Schema von Maximum und Minimum, also nicht mit bloßen polaren Spannungen zu bewältigen ist, so ist dieser Dualismus bis hart an die Grenze des Metaphysischen zugespitzt im christlichen Glauben. Er bedeutet die letzte Zuspitzung des Gegensatzes, jenseits deren er im Metaphysischen (z. B. im Manichäismus) sich wieder entspannt. Denn der metaphysische Dualismus ist von weit geringerer Schärfe als der christliche, eben weil er — bloß metaphysisch, nicht mehr existentiell-entscheidungsvoll ist. Manichäismus ist „übergeschnappter" Dualismus, in dem die Schärfe des Gegensatzes, trotzdem sie erhöht *scheint*, in Wahrheit abgestumpft ist.

Der Riß, die Nichtharmonie, das Nichtgleichgewicht kann nicht schärfer ausgedrückt werden als es im christlichen Glauben geschieht, darum weil hier *der Riß mitten durch die Persönlichkeit* und ebenso *mitten durch die*

Menschheit hindurchgeht. Jeder metaphysische Dualismus halbiert bloß: Materie — Geist, Sinnlichkeit — Vernunft, die Guten — die Bösen, der gute Gott — der böse Gott.

Der christliche Dualismus aber reißt auseinander ohne zu scheiden. Mitten durch das Höchste, das Innerste, und mitten durch jeden geht der Riß. Er umfaßt darum alle und alles zugleich. Neben diesem Dualismus von Sünde (Erbsünde, Erbschuld!) und Gottes Heiligkeit, ist jeder andere sozusagen harmlos, verschleierter Monismus. Gegenüber den Gegensätzen Hölle — Himmel, Zorn Gottes — Versöhnung, Sündenfall — Erlösung erscheinen alle anderen Gegensätze als bloße, die Harmonie bedingende, Kontraste.

Der christliche Glaube kennt die schlechterdings unausgleichbaren Gegensätze. Der kontradiktorische Gegensatz: wahr — falsch ist hier zum Existenzgegensatz, zur Entgegensetzung von Schöpferwille und Sünde vertieft. Zwischen allen christlichen Gegensätzen ist jene „tiefe Kluft befestigt", durch die kein stetiger Weg des „mehr und mehr", des „weniger und weniger" führt. Zwischen Schöpfer und Geschöpf, Sünde und Gnade, Erwählung und Verwerfung, Zorn und Versöhnung gibt es keine stetigen Uebergänge, überhaupt keine Uebergänge. Hier ist der Gegensatz ja — nein tausendfach gesteigert, weil existentiell persönlich geworden. Zwischen Heil und Unheil ist kein Kontinuum, also kein Sowohl-als-auch, sondern nur das Entweder-oder. Die Aufhebung der Gegensätze oder des Zwiespaltes, die hier stattfindet, ist: der Widerspruch gegen den Widerspruch, der Tod des Todes, das Paradox und Wunder der Versöhnung und Erlösung, das dem unbegreiflichen Gegensatz des Sündenfalles entspricht. Zwischendrin liegt die absolute Diskontinuität, die durch kein „Dazwischenschieben von Mittelgliedern", sondern nur durch die Gegensetzung des göttlichen Schöpferwillens zu überwinden ist. Die zarten Uebergänge und feinen Nuancierungen gehören ins System der Stetigkeit, nicht zum christlichen Glauben. Ohne Uebergang, durch die absolut freie Willenssetzung wird durch Gottes Schöpfung aus dem Nichts die Welt. Ohne Uebergang, durch den unbegreiflichen Bruch, aus der unbegreiflichen Freiheit des Menschen, wird aus dem guten Geschöpf Gottes der Sünder. Ohne Uebergang und Annäherung wird diesem Sünder durch Gottes Gnade in Jesus Christus die Vergebung zuteil, — durch den Christus, der selbst das absolute

Gotteswunder, der „einziggeborene Sohn Gottes" ist —, durch seine Tat, die die einmalige Versöhnung für alle Zeiten und alle Menschen ist. Ohne Uebergang wird, jenseits der Todesgrenze, Gott die sterbliche, irdische Welt und Menschheit neuschaffen zur Unsterblichkeit und Unverweslichkeit. Ohne Uebergang liegen jene beiden Endpunkte aller Geschichte auseinander, zwischen denen „die tiefe Kluft befestigt ist": Gerettet und Verloren. Jedes Einschalten von Zwischengliedern muß hier den Gedanken, der in diesen Gegensatzpaaren ausgedrückt ist, zerstören. Ihr Sinn ist eins mit der unvermittelbaren Gegensätzlichkeit.

Die paradoxe Versöhnung der absoluten Gegensätze durch göttliche Tat, das ist der Grundcharakter des christlichen Glaubens, ebenso wie das Stetigkeitsprinzip der Grundcharakter des Schleiermacherschen Systems ist. Trotzdem hat es dieser große Meister der Vermittlungskunst fertig gebracht, dieses Entgegengesetzte auf e i n e Formel zu bringen, so nämlich, daß die christlichen Gedanken seinem System assimiliert werden. Es wird nun im folgenden unsere Aufgabe sein, an den Hauptpunkten der Glaubenslehre diesem Prozeß der Assimilation aufmerksam zuzuschauen und auf das Doppelte zu merken: was in diesem Zusammenwirken aus den christlichen Glaubenssätzen wird und wie anderseits das System Schleiermachers durch dieses Assimilierte leichte Störungen erleidet.

II. D i e I n h a l t e d e r T h e o l o g i e.

Es gehört zum Wesen des christlichen Glaubens, daß das Wie des Glaubens (fides qua creditur) und das Was des Glaubens (fides quae creditur) schlechterdings unzertrennlich sind, gerade wie die Form des gesiegelten Wachses und des siegelnden Petschafts. Glaube ist „s o", weil man „d i e s" glaubt. Die Aktform des Glaubens — das Pathos, der Entscheidungscharakter des Glaubens — ist bedingt durch den Glaubensinhalt, wie umgekehrt dieser Inhalt nur in dieser Aktform zu „haben" ist. Das Verbum „glauben" hat im christlichen Zusammenhang einen ganz andern Sinn, es drückt eine ganz andere Existenzleidenschaft aus als sonstwo, weil zu ihm ein anderes „Objekt" gehört. Die christlichen Glaubenssätze bedingen daher durch ihren Inhalt die Existenzform des Glaubenden. Sie sind also Existenzverständnis und Existenzbegründung zugleich.

Schon daraus wäre zu erkennen, daß sie unter sich eine Einheit bilden. Es gibt eigentlich keine einzelnen „dogmatischen loci", sondern nur verschiedene Seiten, das eine und selbe anzusehen. Ein Satz bedingt den anderen. Sie stehen aber in einem unumkehrbaren Verhältnis zueinander und der Grund dieser Unumkehrbarkeit ist: die Unumkehrbarkeit der Zeit. Die Glaubenssätze haben es nicht mit zeitlichen Ereignissen, sondern mit charakteristischen Zeit grenzen zu tun, und gerade das ist das Auszeichnende des christlichen Glaubens. Alle Glaubenssätze sind „ur-endgeschichtlich", eschatologisch in einem etwas erweiterten Sinn des Wortes. Während im Empirisch-Geschichtlichen das Vorher schlechterdings ein Vorher, ein Vergangenes ist, findet im Glauben das Verhältnis statt, daß in einem Vergangenen die Zukunft geschaut und dadurch die Gegenwart als entscheidender Augenblick qualifiziert wird; und daß gleichzeitig jenes Vergangene, das doch das Vorausleuchten des Endzukünftigen ist, auch auf den Uranfang zurückweist. Es geht im Glauben um die durch ein Geschehenes vermittelte zukünftige Erlösung, die die Wiederherstellung des verloren gegangenen Anfangs und damit zugleich seine ewige Vollendung ist. Diese vier Punkte: Schöpfung, Sündenfall, Versöhnung und Enderlösung bilden die unauflösliche Einheit des Glaubens, aus der jeder einzelne Glaubenssatz zu verstehen ist. Sie sind sozusagen das Koordinatensystem jeder Glaubensaussage. Gehen wir, wie wir wohl müssen, von unserer Existenz im Jetztpunkt, also von der Mitte aus, so ist das Charakteristische des Glaubens ein „Zurück" oder „Wieder", und ein „Vorwärts", wobei aber dieses Vorwärts seinen Sinn aus dem Zurück und das Zurück aus dem Vorwärts bekommt. Einem außerchristlichen, evolutionistischen Vorwärts gegenüber ist der christliche Glaube durch das urgeschichtliche „Zurück" zu charakterisieren; einem außerchristlichen Zurück, einem Konservativismus oder einer Reaktion gegenüber ist es durch das endgeschichtliche Vorwärts zu bezeichnen. Einem so ungebrochenen Fortschrittsoptimismus, wie dem Schleiermachers, wird also das christliche Zurück, die charakteristische Vorsilbe re- in so vielen Kernworten des Glaubens, der Stein des Anstoßes sein, und wir werden vor allem darauf zu achten haben, wie er damit fertig wird. Im Uebrigen wird jetzt zuzusehen sein, wie jene vier charakteristischen Punkte, die den spezifischen Sinn jeder christ-

lichen Glaubensaussage bestimmen, im theologischen System Schleiermachers zur Geltung kommen. Wir nehmen das Resultat als These voraus: Weil im Denken Schleiermachers jenes „Zurück" keinen Platz hat, müssen auch die vier charakteristischen Punkte und mit ihnen der ganze „eschatologische", ur-endgeschichtliche Charakter des Glaubens überhaupt verschwinden. Das Grundgefüge, der innerste Sinn aller Sätze, mögen sie noch so christlich aussehen, ist darum ein ganz und gar nicht-christlicher. Der Gegensatz aber ist kein anderer als — von leichten Modifikationen abgesehen — der zwischen dem System der Stetigkeit und dem der christlichen Gegensätze. Diese These ist nun aus den Aufstellungen der Glaubenslehre zu beweisen.

a) Der Schöpfer und die Schöpfung.

Wenn D. F. Strauß behauptet hat, der ganze erste Teil der Glaubenslehre lasse sich ohne Mühe in die Formeln Spinozas übersetzen, so gilt das, wenn wir statt Spinoza etwas vorsichtiger „System der Identität" einsetzen, in ganz besonderem Maße von der Gotteslehre. Gott soll gedacht werden als die gegensatzlose Einheit[1] aller Gegensätze, als das ursprünglich Seiende[2]. Jede weitere Aussage darüber, was Gott sei, zieht ihn „in das Gebiet des Gegensatzes" hinein[3]. Von Gott wissen wir weiter nichts, als daß er jenes X ist, von dem alles schlechthinig abhängig ist[4]. Die Eigenschaften, die der christliche Glaube von Gott aussagt, „sollen nichts besonderes in Gott bezeichnen, sondern (nur) etwas besonderes in der Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen"[5], ein Satz, für den sich Schleiermacher mit Recht auf Dionysius Areopagita beruft. Unter dem höchsten Wesen dürfen wir uns nichts anderes denken als „nur dasjenige, woraus das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zu erklären ist"[6].

---

[1] Gll § 55, 2. Die im Folgenden angegebenen Zahlen bezeichnen § und Abschnitt der Gll. [2] 50, 1. [3] Gll[1] 64, 1.

[4] Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften hat „weit mehr die Absicht, den unmittelbaren Eindruck in seinen verschiedenen Gestaltungen wiederzugeben, als eine Erkenntnis zu begründen" (50, 1). Denn wollte sie „eine Erkenntnis des göttlichen Wesens darstellen", so würde „auch ihr Gegenstand dadurch ein zusammengesetzter" (50, 2). Das ist genau die neuplatonische Argumentation.

[5] 50. [6] 50, 3.

Unter diesem Gesichtspunkt bleibt von den göttlichen Eigenschaften eigentlich nur die Allmacht übrig — und auch diese in einem ganz anderen Sinne als im biblisch-reformatorischen Zeugnis —, während die Allwissenschaft z. B., die für den persönlichen Gottesbegriff entscheidend ist, zum Begriff der „absoluten Lebendigkeit der göttlichen Allmacht" verdünnt wird [1]. Daß Gott Geist sei, behauptet Schleiermacher wohlweislich nie, denn wie sollte sich das mit dem X, das jenseits des Gegensatzes von Natur und Geist steht, vereinen lassen? Noch viel weniger kann natürlich die bestimmtere Aussage: Gott sei persönlicher Geist, hier einen Ort haben. Auch die Glaubenslehre steht noch, wenn auch verhüllter, auf dem Standpunkt der Reden, wo es hieß, daß alle Gottesvorstellungen „leere Mythologie" [2] seien und daß „in der Religion die Idee von Gott nicht so hoch steht als ihr meint" [3]. Wie wenig Schleiermacher je an ein persönliches Gottesverhältnis dachte, zeigt am deutlichsten seine Lehre vom Gebet, die selbstverständlich nicht vom Gebet, sondern von der meditativen Versenkung handelt. „Der Schleiermachersche Gott ist nur das eine, einfache, mit sich identische Sein" [4]. Zwar „wenn wir den Gottesbegriff der Dialektik und der Glaubenslehre mit einander vergleichen, so scheint der letztere viel entschiedener theistisch zu sein. Es werden Gott eine Anzahl von Eigenschaften beigelegt, welche ganz bestimmt die Persönlichkeit Gottes vorauszusetzen scheinen. Allein diese Eigenschaften werden mit einer wahrhaft bewundernswerten dialektischen Kunst solange behandelt, bis schließlich bei allem nichts anderes übrig bleibt als der Begriff der schlechthinigen Ursächlichkeit" [5].

Damit kommen wir zum zweiten, das uns erst in der Frage der Persönlichkeit Gottes klar sehen läßt: das Verhältnis Gottes zur Welt. Vom „Grundgedanken" aus müßte eins ausgeschlossen

[1] 55, 1. [2] R[1] 56. [3] R[1] 129. [4] Zeller a. a. O. S. 278.

[5] Schürer a. a. O. S. 35. Allerdings ändert sich das im zweiten und dritten Teil der Gll insofern, als dort neben das Identitätssystem die Geschichtsteleologie tritt. Zwar wird der Gedanke der Heiligkeit Gottes bezeichnenderweise als bloßer Uebergangsbegriff zu dem der Liebe behandelt; aber immerhin wird die bloße Allursächlichkeit ergänzt durch den Gedanken der göttlichen Liebe. Diese aber besteht in nichts anderem als in der Geschichtsteleologie, die, wie wir sehen werden, eine ganz unpersönliche ist. Weil die Gll vom heiligen Gott nichts wissen will, kann sie auch vom barmherzigen Gott nichts wissen wollen (§ 85).

sein: eine Lehre von der Schöpfung. Denn Gott und Welt sind dort korrelate Begriffe, so daß eins ohne das andere nicht gedacht werden kann. Zwar können wir Gott und Welt nicht einfach identifizieren, „weil die Ausdrücke verschieden sind", ebensowenig aber „isolieren, weil es nur zwei Werte für dieselbe Forderung sind". Gott ist eben die Einheit dieses Mannigfaltigen und die Welt die Mannigfaltigkeit dieser Einheit [1]. Aber es gilt: „kein Gott ohne Welt, keine Welt ohne Gott", ein „Sein Gottes außer der Welt könne uns nicht gegeben und von uns nicht angenommen werden" [2].

Daß auch der Verfasser der Glaubenslehre keine Schöpfung im christlichen Sinne lehrt, ist schon dem klar, der nur erst den Satz gelesen hat „alles ist, was Gott weiß" [3] und die Abhandlung des § 54, 2 versteht, wo es heißt, daß zwischen Wirklichem und Möglichem in Gott nicht dürfe unterschieden werden [4]. Damit fällt der Wille Gottes mit der gegebenen Wirklichkeit zusammen und es ist darum — wie die Dialektik einmal offen gesteht — völlig gleichgültig, ob man diese Welteinheit als Schicksal, Natur, Vorsehung oder Gottheit bezeichnet [5]. Ganz in derselben Richtung weist der Satz, der zunächst nur die Allmacht Gottes näher bestimmen soll, wir haben keinen Anlaß, „an die göttliche Ursächlichkeit Ansprüche zu machen, welche über den Naturzusammenhang hinausgehen" [6], oder, gleichbedeutend: „Das fromme Selbstbewußtsein . . . fällt ganz zusammen mit der Einsicht, daß eben dies alles durch den Naturzusammenhang bedingt und bestimmt ist" [7]. „Die eigene Erfahrung wird jedem sagen, daß wenn wir uns den Gedanken Gott zum unmittelbarsten Gefühl beleben wollen, dies am leichtesten geschieht, wenn wir das Bewußtsein des allgemeinen Naturzusammenhanges erwecken" [8]. Damit ist jede Souveränität Gottes über die Welt

[1] Dial. J. § 219, 225. [2] Dial. J. § 216. [3] 55, 1.

[4] Das Beste, was m. W. über Pantheismus gesagt worden ist, hat der spätere SCHELLING gesagt, der aus seiner eigenen Jugend wie wenige den Pantheismus kannte: Pantheismus im üblen Sinne habe man überall da vor sich, wo zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit in bezug auf das Gott-Weltverhältnis nicht unterschieden werde. Gerade an diesem Kriterium gemessen ist Schleiermacher unbedingter Pantheist, da er ausdrücklich und bestimmt (Gll § 68, 1 und 5) das Mögliche und das Wirkliche in Gott zusammenfallen läßt und damit Allmacht und Allwissenheit als eins setzt.

[5] Dial. H. 246. [6] 52,2 . [7] 46. [8] 40, 1.

und also auch der Glaube an eine Schöpfung der Welt aus nichts ausgeschlossen.

Das wird durch die Ausführungen über die christliche Schöpfungslehre nur scheinbar widerlegt, in Wahrheit durchaus bestätigt. Zunächst wird zwar nur geltend gemacht, daß der Begriff der Schöpfung neben dem der Erhaltung eigentlich überflüssig sei, im Verlauf der Darlegungen aber tritt die Meinung immer deutlicher hervor, „daß die Lehre von der Schöpfung ganz in der von der Erhaltung aufgeht“ [1].

Es handelt sich hier aber auch nicht um „Erhaltung“ im christlichen Sinn — denn dieser Begriff ist nur denkbar im Zusammenhang mit dem der Schöpfung —, sondern um nichts anderes als um den pantheistischen Ersatz für den Schöpfungsglauben: die Lehre von der creatio continua. Das wird denn auch schließlich zugegeben in der Form, daß „unser schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl“ darin (in der Schöpfungslehre) „keine bestimmtere Befriedigung finde“ als in der Vorstellung einer ewigen Schöpfung [2]. Aber auch das ist nur eine verhüllte Form für die gänzliche Beseitigung des Schöpfungsgedankens. Die Annahme eines Schöpfungsaktes wird als Anthropomorphismus verworfen [3], die Frage nach einem Anfang der Welt als religiös gleichgültig beiseite geschoben [4], und gegen die Lehre von einer freien Schöpfung die neuplatonisch-identitätsphilosophischen Argumente ins Feld geführt [5]. D. h.: unter der zum Nichts verdünnten christlichen Worthülle wird deutlich der identitätsphilosophische Gott-Weltgedanke sichtbar. Die „Störung“ vom christlichen Glauben her ist hier also beinahe gleich Null [6]. Gott der Herr, der souverän über der von ihm aus nichts geschaffenen Welt steht, dessen Wille sich nie in der Weltwirk-

[1] 38, 1. [2] 49, 3. [3] 40, 3; 41 und 41, 1.
[4] 39, 1. [5] 41, Zusatz.

[6] Die Gegenprobe dazu würde eine Untersuchung des Wunderbegriffes liefern. Schleiermacher behauptet zwar den Naturalismus und Supranaturalismus zu überwinden durch einen neuen, höheren Wunderbegriff. Dieser läuft aber tatsächlich auf nichts anderes hinaus als auf das Unbegreifliche der natürlichen und geistigen Spontaneität, d. h. also des Wunderbaren und Natürlichen. Wunder im biblisch-christlichen Sinn meint nicht diese Freiheit der Natur und des Menschen, sondern den Erweis der göttlichen Freiheit über diese wunderbar-natürlichen Ordnungen. Auch Christus, den Schleiermacher das „wahre Wunder“ nennt, ist bei Schleiermacher kein Wunder im biblischen Sinn, sondern nur eine höchste Gestaltung des in jedem Menschen vorhandenen Gottesbewußtseins.

lichkeit erschöpft, sondern in sich selbst geheimnisvoll-unerschöpflich bleibt (Trinität), der der Welt Anteil an sich gibt, so viel er will, aber immer im Geben unerschöpflich, geheimnisvoll, frei bleibt, der lebendige Gott der Bibel und des reformatorischen Glaubens ist der Glaubenslehre unbekannt.

b) Die Sünde und der Riß in der Welt.

Durch den Begriff „Sündenfall" — der nicht die Entstehung des Bösen „erklären", sondern im Gegenteil als das radikal Unerklärliche bestimmen soll — wird die gesamte menschliche Wirklichkeit, die innere und die äußere, in den Gegensatz zur guten Schöpfung Gottes gestellt, durch den Begriff der Erbsünde gleichzeitig als unausweichliche Gegebenheit und als schuldhafte Tat qualifiziert, und endlich wird durch die Lehre vom „Zorn Gottes" jede bloß subjektive Deutung dieses Gegensatzes ausgeschlossen. Alle Paradoxien des christlichen Zeugnisses und alle Dialektik der Theologie haben hier, in diesem unauflösbaren Grundparadox, ihren Ursprung. In der unzulänglichen, aber unvermeidlichen Form „mythologischer" Vorstellungen kommt hier die Tatsache der Gebrochenheit der Existenz zum Ausdruck: Der Riß in der Welt ist kein Schein, sondern trotz der guten Schöpfung Gottes (die auch in ihrer Verderbnis noch vorhanden ist), als objektive Wirklichkeit anerkannt. Darum ist die Lehre von der Sünde der Punkt, wo sich die Christlichkeit oder Nichtchristlichkeit einer Glaubenslehre entscheidet.

Daß mit dieser christlichen Lehre der Grundgedanke und das System Schleiermachers im vollkommenen Gegensatz steht, wurde bereits gezeigt. Die Frage ist nun, wie er sich die christlichen Gedanken über diesen Existenzgegensatz assimiliert. Auch diesmal nehmen wir das Resultat als These voraus: Die Assimilation ist eine vollkommene, d. h. es bleibt vom Christlichen so gut wie nichts übrig, und deutlich wird unter den alles christlichen Gehaltes entleerten Worthüllen die Philosophie der ungebrochenen Stetigkeit sichtbar. Der Beweis dieser These kann sich auf eine Zusammenfassung der Resultate früherer Untersuchungen beschränken.

Der Gegensatz tritt in der christlichen Lehre am deutlichsten hervor durch die Entgegensetzung der beiden „status": des status integritatis und des status corruptionis, oder also des Ur-

sprünglichen und des jetzt Wirklichen. Beide Begriffe werden von Schleiermacher ganz im evolutionistischen Sinn umgedeutet: Das Ursprüngliche ist nichts anderes als die jetzt noch vorhandene Tauglichkeit der Naturanlage zur unendlichen Vervollkommnung [1]. Es ist also etwas, was keineswegs verloren gegangen ist, sondern es ist die eine, positive Seite der jetzigen menschlichen Verfassung. Umgekehrt ist der status corruptionis, die angebliche „Verderbnis" nichts mit der Schöpfungsordnung im Widerspruch Stehendes, durch Schuld des Menschen Eingedrungenes, sondern einfach die negative Seite der gottgeschaffenen menschlichen Natur, nämlich die Tatsache, daß die geistige Entwicklung immer später ist als die sinnliche. Die darin begründete „Unfähigkeit zum Guten" — die überdies nur Unfähigkeit zum vollkommen Guten ist — beruht nicht etwa auf Sünde und Schuld, sondern ist „schon vor der ersten Sünde in der menschlichen Natur gelegen", so „daß die jetzt angeborene Sündhaftigkeit auch für den ersten Menschen etwas Ursprüngliches gewesen sei" [2], also eine Naturtatsache, die „mit der ihr mitgegebenen ursprünglichen Vollkommenheit zugleich besteht" [3]. Dieselbe Tatsache also, die natürliche Unvollkommenheit, wird doppelt angeschaut: einerseits als unendliche Perfektibilität (positiv), anderseits als Grund der nie erreichbaren Vollkommenheit (negativ). Der ungebrochenste Evolutionismus versteckt sich also unter den ihm entgegengesetzten christlichen Worten. Jeder Gedanke an einen Fall oder Bruch wird aber ausdrücklich von der Hand gewiesen [4], wobei der notwendig mythologische Ausdruck dieses Gedankens den scheinbaren Grund seiner Ablehnung bildet. „Es fällt auch alle Veranlassung weg, eine in der menschlichen Natur vorgegangene Veränderung anzunehmen [5]."

Was Schleiermacher unter Sünde versteht, ist früher ausführlich gezeigt worden. Sünde ist ihm nichts anderes als Sinnlichkeit, „Fürsichtätigkeit des Fleisches" — wobei Fleisch immer die „niedrigen Vermögen" bezeichnet —; sie ist kein geistiger Akt, keine Abwendung von Gott, nicht Gegensatz zum göttlichen Willen und Gesetz, sondern nur die relative Ohnmacht des Geistes, der noch nicht so lang geübt ist wie die Sinnlichkeit.

[1] 60, 3; 57, 1. „Es ist nichts anderes als die Gesamtheit aller beharrlichen Gestaltungen des Seins."
[2] 72, 5. [3] 72, 6. [4] 72, 3. [5] 72, 3.

Die Erbsünde ist nichts anderes als dieselbe Tatsache der früher tätigen Sinnlichkeit im soziologischen Zusammenhang. Darum ist auch Sünde kein Rätsel, kein Paradox, sondern etwas psychologisch-soziologisch sehr wohl zu Erklärendes: eben die Tatsache, daß die Entwicklung, weil sie geradlinig nach oben geht, dementsprechend auch unten beginnen muß, die notwendige negative Voraussetzung der Entwicklung.

Ist Schleiermacher auf diese Weise mit der Sünde fertig geworden, so ist auch nicht weiter verwunderlich, daß ihm die Frage des Uebels keine Not bereitet. Die Uebel sind lediglich subjektive Größen: „daß die Welt dem Menschen anders erscheint als sie ihm ohne Sünde erschienen wäre“ [1], daß er „ohne Sünde sie nicht als Uebel empfinden würde“ [2]. Auch der Tod ist in diese optimistische Betrachtung eingeschlossen. Denn der Tod des Einzelnen vermag nicht den Fortschritt des Ganzen zu hindern [3]. Ja, trotz der Sünde ist die Welt gut, „da die nur allmähliche und unvollkommene Entwicklung der Kraft des Gottesbewußtseins (nach Schleiermacher identisch mit Sünde) zu den Bedingungen der Existenzstufe gehört, auf welcher das menschliche Geschlecht steht“ [4]. Daß diese Existenzstufe samt den zu ihr gehörenden Bedingungen mit dem Gedanken der guten Schöpfung Gottes im Widerspruch stehen und darum zum Problem werden könnte — dieser zentrale christliche Gedanke geht in Schleiermachers Entwicklungsoptimismus ebenso unter wie der christliche Sündenbegriff. Die Idee der stetigen Entwicklung ist die Theodizee Schleiermachers.

Aber auch der dritte Gedanke dieses Kreises, die Lehre vom göttlichen Zorn und der Strafe, bringt keinerlei Störung in das Stetigkeitssystem. Denn eine Lehre vom göttlichen Zorn gibt es selbstverständlich für Schleiermacher nicht. Er deutet bloß an, daß er sie als Anthropomorphismus ablehnen müßte [5], und übergeht im übrigen dieses Thema mit völligem Stillschweigen. Der Gedanke einer göttlichen Strafgerechtigkeit wird durch subjektivistische Deutung eliminiert: Solange der Mensch noch kein kräftiges Gottesbewußtsein hat (Sünde), empfindet er gewisse Dinge in der Welt als Uebel und vermeint in ihnen eine göttliche Reaktion auf seine Sünde. Aber irgendeine ob-

[1] 75, 1. [2] 76, 2. [3] 59, Zusatz. [4] 81, Schluß. [5] 85.

jektive Bedeutung hat dieser Gedanke nicht. „Denn das Mißfallen am Bösen, d. h. der Eindruck der Heiligkeit Gottes (!) ist nur ganz rein und befriedigend, wenn von einer Vorahnung der Strafe gar nicht affiziert“ [1]. Dabei bezieht sich „Mißfallen“ selbstverständlich auf den Menschen, nicht auf Gott, denn „Wohlgefallen und Mißfallen in ihrem Gegensatze sind nicht ohne leidentliche Beimischung“ [2] und können darum auf Gott, die gegensatzlose Einheit, nicht angewandt werden. Während also der christliche Glaube im Gedanken des göttlichen Zorns und der Strafe — die notwendige Voraussetzungen des Versöhnungsglaubens sind — den Riß der Sünde als objektive, nicht bloß subjektive Wirklichkeit festhalten will, muß Schleiermacher, seinem Grundgedanken getreu, gerade diese Ideen aufs bestimmteste ablehnen [3].

Und doch ist dieses Fazit nicht g a n z den Tatsachen entsprechend. Es gibt einzelne Stellen in der Glaubenslehre, in denen, inkonsequent genug, ein ganz anderes Verständnis der Sünde zum Ausdruck kommt, so, wenn es einmal [4] heißt, der Mangel werde zur Sünde erst dadurch, daß das „gegen den sinnlichen Trieb ohnmächtige Gottesbewußtsein als Bewußtsein des göttlichen Willens diesen Zustand v e r n e i n t“; denn ohne solche Verneinung und Anerkennung gebe es keine Sünde. Aber dieser Gedanke verschwindet ebenso spurlos wieder, wie er unvermittelt aufgetreten ist. Aehnlich verhält es sich mit der Lehre von der Heiligkeit Gottes, wo es zunächst scheint, als sollte hier einmal das Gesetz Gottes anerkannt werden [5]. Aber sofort wird auch diese Erkenntnis durch Subjektivierung wieder außer Kraft gesetzt und Gesetz und Heiligkeit Gottes als bloße Vorstufe der göttlichen Liebe relativiert. Und endlich scheint ein Punkt höchster Annäherung an die christliche Erkenntnis erreicht mit der Anerkennung der gänzlichen Unfähigkeit zum Guten, die als angeborene Sündhaftigkeit bezeichnet wird. Das ist die negative Voraussetzung für die Wertschätzung der „er-

[1] 84, 4. [2] 83, 3.

[3] Mit der ganzen Aufklärung ist Schleiermacher der Meinung, daß auch schon der Gedanke der Strafwürdigkeit einem sittlich unreinen Denken entspringe (71, 4). Die Strafe — besser: die Strafillusion — als etwas rein Subjektives verschwindet darum in dem Maße, als die Sünde verschwindet (84, 2), d. h. in dem Maße, als das Gottesbewußtsein stark wird.

[4] 81, 3. [5] 83.

lösenden" Tätigkeit Christi, für den „Wendepunkt". Es scheint also hier wenigstens der Stetigkeitsgedanke durch den christlichen durchbrochen zu sein. Aber wie wir sofort zu zeigen haben werden, daß auch jener „Wendepunkt" nur eine sehr relative Größe ist, so verhält es sich auch hier mit seiner negativen Voraussetzung. Denn diese angeborene Sündhaftigkeit ist eine von der Schöpfung her aller menschlichen Tat vorangehende Naturgegebenheit und bedeutet anderseits nicht etwa die Unfähigkeit zum Guten im Sinn der reformatorischen Lehre, sondern bloß die Unfähigkeit, nur Gutes zu tun, d. h. die Unvollkommenheit des Guten. Daß wir aber hier an einem Punkt angekommen sind, den Schleiermacher zu einem Wendepunkt zu machen sich bemüht, soll damit nicht bestritten werden. Wir befinden uns hier in der nächsten Nähe jenes Neuen, das die Störung in das System der Stetigkeit bringt. Es ist denn auch merkwürdig, wie diese negative Voraussetzung des Wendepunktes begründet wird: Wenn trotz der Kraft der Erlösung (bei den Christen) die Sündhaftigkeit nicht vollkommen überwunden werde, so müsse also die Sünde „als wahrhaft unendlich betrachtet werden" [1] und, noch deutlicher dem christlichen Gedanken zugewendet: der Christ müsse „alles was in unseren Zuständen nicht Sünde ist, auch nur unserem Anteil an der Erlösung zuschreiben". Damit wird für einen Moment nicht nur das ganze Stetigkeitsprinzip beiseite geschoben, sondern auch die theologische Methode des subjektiven Empirismus preisgegeben. Wie wenig aber aus diesen Störungen wirklich ein Bruch wird, zeigt sich sofort, wenn wir nunmehr zum dritten Punkt übergehen.

c) Die Versöhnung in Jesus Christus.

Es ist klar, daß nichts mit dem Stetigkeitssystem unvereinbarer ist als der Begriff eines „Wendepunktes", sobald dieser Begriff irgendwie ernst genommen werden soll. Denn Wende heißt deutlich: Diskontinuität, Ende des Bisherigen, Neuanfang. Die Reden wissen noch nichts von einem solchen Wendepunkt, die Geschichtsphilosophie — wie sie Schleiermacher in den verschiedenen Vorlesungen über Ethik und noch zuletzt in einzelnen geschichtsphilosophischen Aufsätzen dargestellt

[1] 70, 1.

hat — schließen unbedingt einen solchen Wendepunkt aus. Aber in der Theologie drängt sich mit den Jahren immer mehr das störende Element, Jesus Christus als der Einzige, als der Erlöser, in das System der Stetigkeit hinein. Die Frage ist nun, welche Kraft der Störung und Brechung von diesem Neuen ausgeht. Bis jetzt, das heißt im ersten Teil der Glaubenslehre, ist davon so gut wie nichts zu bemerken gewesen. Wie steht es nun mit der Christus- und Erlösungslehre selbst?

Auf den ersten Blick scheint der Einbruch ein ganz gewaltiger zu sein. Denn die ganze Glaubenslehre ist ja „christozentrisch" aufgebaut. Der Zustand, abgesehen von der Erlösung in Christus, ist das Thema des ersten, die Erlösung durch Christus das des zweiten Teiles, Jesus Christus also die zusammenhaltende und bestimmende Mitte von allem. Zweifellos ist dieser äußere Aufbau der Ausdruck eines redlichen Willens, Christus die im christlichen Glauben ihm zukommende Stellung einzuräumen und der Biograph Schleiermachers hat allen Anlaß, den inneren Motiven dieser Tatsache nachzugehen. Unsere Aufgabe dagegen ist auch hier die rein theologische. Das heißt: wir haben zu fragen, ob dieser äußere Aufbau innerlich, durch den Gehalt der Lehren begründet und gerechtfertigt sei. Wir nehmen wiederum das Resultat als These voraus: Es ist nicht der Fall. Der Christozentrismus ist hier, wie aus der Analyse des ersten Teils zu vermuten ist, ein ganz anderer als im christlichen Glauben, ja, er ist ein Mißverständnis.

Als das Charakteristische der Geschichtsauffassung Schleiermachers haben wir den Dynamismus erkannt, der sich aus dem Stetigkeitsgedanken notwendig ergibt. Er allein macht es möglich, Natur- und Geistesgeschichte als Einheit, als stetigen Prozeß zu deuten. Es fragt sich nun, ob dieser Dynamismus auch die Christus- und Versöhnungslehre beherrsche. Dies ist in der Tat, und zwar in vollem Umfang, der Fall. Die Bedeutung Jesu Christi wird gewürdigt unter dem Gesichtspunkt: Impuls. Das ohne Christus „ohnmächtige" Gottesbewußtsein wird durch den Eindruck der Persönlichkeit Jesu, seines vollkommenen Gottesbewußtseins, in dem Maße gekräftigt, daß es nunmehr der sonst unüberwindlichen Sinnlichkeit oder Sünde Herr wird; darin besteht die Erlösung. Und zwar beweist sich der Dynamismus auch darin wirksam, daß dieser Impuls, der von einer geschichtlichen Person als solcher ausgeht und durch die natürliche

Erkenntnis ihres geschichtlichen Charakters wirksam wird, sich als eine geschichtlich-soziale Kraft auswirkt, und auf dem Wege der natürlich-geschichtlichen Kraftübertragung an den Einzelnen kommt (Gesamtleben-Kirche); daß ihre Wirkung zwar auf Jesus als Ursache zurückgeht, aber ihrem Wesen nach unabhängig ist vom Wissen um diese Ursache; daß endlich dieser Impuls zwar ein unendlicher und absoluter genannt wird, tatsächlich aber wie alles Empirisch-Geschichtliche im Relativen bleibt, indem ja die „Erlösten" in der Richtung auf das Ziel zwar gefördert, aber durchaus nicht ans Ziel gebracht werden, so daß das Ziel nach wie vor ein bloß ideeller Grenzpunkt bleibt.

Der Gegensatz dieser ganzen dynamistisch-relativistischen Auffassung zur christlichen Verkündigung wird besonders deutlich an der christlichen Kernlehre von Versöhnung und Rechtfertigung. Der erste Kunstgriff, durch den die christlichen Ausdrücke fast unbemerkt ins Dynamische umgedeutet werden, ist: die Umstellung von Versöhnung und Erlösung[1]. Im christlichen Glauben geht, selbstverständlich, die Versöhnung der Erlösung voran als das sie Begründende. Die Versöhnung aber geschieht durch den Opfertod Jesu Christi, bzw. durch das Wort vom Kreuz. Damit kann Schleiermacher nichts anfangen; es widerspricht seinem dynamischen Grundgedanken. Darum stellt er die Wirkung Christi — nämlich den das religiöse Gefühl anregenden und kräftigenden Impuls, der von der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu ausgeht — voran, und nennt dieses empirisch-geschichtliche Geschehen, ganz im Gegensatz zur christlichen Verkündigung: die Erlösung, während die christliche Lehre unter Erlösung die jenseitsgeschichtliche Neuschaffung des Seins versteht. Die Versöhnung aber ist nun bei Schleiermacher eine sekundäre und lediglich subjektive Nachwirkung dieses Impulses, nämlich das — ebenfalls relative — Aufhören des Unlustgefühls, das mit der Sünde, d. h. mit der „Unkräftigkeit des Gottesbewußtseins" verbunden ist[2]. Die Bedeutung des Sühnetodes Jesu wird ganz sozinianisch-sub-

[1] 101, 1.

[2] „So findet sich auch der Erlöste, sofern er in die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommen ist, niemals von dem Bewußtsein eines Uebels (Strafe) erfüllt, weil es sein ihm mit Christus gemeinsames Leben nicht hemmend treffen kann."

jektivistisch als „Selbstdarstellung“ [1] der göttlichen Liebe aufgefaßt [2], während die kirchlich-reformatorische Sühnelehre als „widersinnig“ [3] abgetan wird.

Wie unreformatorisch all das gedacht ist, zeigt sich geradezu kraß in der Lehre von der Rechtfertigung. Im paulinisch-reformatorischen Glauben ist Rechtfertigung ein synthetischer Akt Gottes: Durch die Gerechtsprechung wird der Mensch aus einem faktischen Sünder ein vor Gott Gerechter. Es handelt sich also wirklich um die Rechtfertigung des Sünders. Bei Schleiermacher dagegen um die nachträgliche Rechtfertigung des bereits aus der Sünde Erlösten, indem nämlich das Schuldbewußtsein dessen, der in die Lebensgemeinschaft mit Christus eingetreten ist, vermöge dieser Lebensgemeinschaft verschwindet. Das ist eine an Direktheit die katholische Auffassung weit überbietende Lehre von der infusio gratiae. Ein schärferer Gegensatz zu dem, was die Reformatoren unter Rechtfertigung verstanden, läßt sich nicht denken als der Satz: „Aber auch Rechtfertigung setzt etwas voraus, worauf jemand gerechtfertigt wird ... so wird angenommen, zwischen dem Vorher und dem Jetzt sei dem Menschen — dem Sinn nach genauer wäre: im Menschen — etwas begegnet, wodurch das frühere Mißfallen Gottes aufgehoben wird und ohne welches er nicht hätte können ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens werden“ [4]. Gott rechtfertigt den sich Bekehrenden, darum weil er sich bekehrt [5]! So fordert es das dynamische Schema, und dieses erweist gerade darin seine Unvereinbarkeit mit dem christlichen Glauben, wo ja das Wort der Vergebung nicht das Begründete, sondern das Begründende, nämlich der Grund der neuen Lebensstellung, des neuen Gottesverhältnisses ist. Die Wende vom alten zum neuen Sein, die der christliche Glaube meint, ist hier offenkundig nicht in Sicht.

Trotzdem wird eine solche Wende behauptet. Worin besteht sie? Darin, daß „die Stetigkeit des alten (Zustandes) aufhörte und die des neuen zu werden begann“ [6]. Also: Stetigkeit ist auch hier, wo es sich um den Wendepunkt handelt, das Stichwort. Aber nicht der Begriff der Stetigkeit ist hier vor allem anzufechten, sondern der des Wendepunktes. Denn was ist das für eine Wende, das beginnende Stetigwerden des

[1] 104, 2. [2] 104, 4. [3] 104, 3. [4] 107, 2.
[5] 109. [6] 106, 1.

Gottesbewußtseins? Ein relatives, werdendes Gottesbewußtsein gab es ja auch vor Christus, also doch wohl auch ein allmählich stetig werdendes; denn das allmähliche Stärkerwerden des Gottesbewußtseins ist mit seinem Stetigwerden identisch. Von der andern Seite: ist dieses durch Christus beginnende Stetigwerden wirklich ein Wendepunkt, wo es doch selbst etwas ganz Relatives bleibt? In der „Annäherung" an das Ziel ist der Mensch, nach den Ausführungen des ersten Teils, immer; aber auch nach der „Erlösung" durch Christus ist er nur in der Annäherung. Wir haben früher darauf hingewiesen, zu was für gequälten Unterscheidungen Schleiermacher greifen muß, um etwas wie einen Wendepunkt in dem empirischen Bewußtsein des Christen aufzuweisen [1] und wie er, im Gedränge, plötzlich sein dynamisches Schema verläßt und den wirklich christlichen Glaubensbegriff zu Hilfe nimmt. Aber dies geschieht doch nur vorübergehend, um in der peinlichen Lage nicht ganz zu versagen. Sofort kehrt der Gedanke wieder zum alten dynamischen Schema zurück und es bleibt dabei, daß eine relative Kräftigung von etwas, das auch schon vorher wirksam war, hier ein Wendepunkt genannt wird.

Nicht anders verhält es sich, wenn wir von der Wirkung aus zur Ursache, d. h. zur Lehre von der Person Jesu Christi kommen. Zwar wird mit starken Worten die Einzigkeit Christi behauptet, aber wiederum nicht im christlichen Sinn. Denn Christus ist zwar ein besonderer Mensch, aber doch nichts anderes als ein Mensch. Das „Sein Gottes in ihm" unterscheidet sich nur graduell vom Sein Gottes in jedem anderen Menschen (Gottesbewußtsein = Sein Gottes im Menschen), nämlich dadurch, daß sein Gottesbewußtsein ein vollkommenes, das unsere aber ein unvollkommenes ist. Auch hier ist noch einmal Stetigkeit das Stichwort: Die Vollkommenheit Jesu erweist sich in der vollkommenen Stetigkeit seines Gottesbewußtseins. Auch hier beherrscht also der dynamisch-quantitative Relativismus den Gedanken. Von da aus wird verständlich, wieso Jesus in der Möglichkeit der menschlichen Natur gelegen habe [2], da er ja nichts anderes ist als der vollkommen fromme Mensch. All jene Aussagen aber, die der christliche Glaube gebraucht, um Christus qualitativ, nicht graduell, wesens-

[1] S. o. S. 329 ff. [2] 94, 1.

mäßig, nicht quantitativ von den Menschen zu unterscheiden, werden von Schleiermacher ausdrücklich abgelehnt: Das Paradox der Zweinaturenlehre, d. h. die Gottmenschheit, und das Wunder der Menschwerdung des Gottessohnes. Diese Christuslehre hat allerdings den Vorzug, „nicht abzustoßen", so daß man „sie leichter sich wird gefallen lassen" [1]; und dies darum, weil hier in der Tat kein Wunder, sondern nur eine höchste Steigerung des Natürlich-Geschichtlichen — also ein Wunder bloß im Sinne Schleiermachers — behauptet wird.

Trotzdem bedeutet die Christuslehre den Ort der größten Störung im System Schleiermachers. Denn darin ist der Stetigkeitsgedanke allerdings durchbrochen, daß es einen Menschen gibt, der entgegen den sonstigen Bedingungen der menschlichen Existenz, das Gottesbewußtsein vollkommen ausgebildet hat.

Der Relativismus, das Prinzip des Mehr oder Weniger, ist hier preisgegeben. Aber diese Störung ist, wie wir sahen, zu gering, als daß sie zum Durchbruch werden könnte. In der Lehre von der Wirkung Christi wird das Bild der geschichtlichen Entwicklung, das abgesehen von Christus gezeichnet wird — vgl. die Ethik — nicht geändert. Auch für die Geschichte seit Christus bleibt „stetige Annäherung an das Ziel im Sinn der Richtung auf das Gottesbewußtsein" die Formel für die Geschichte. Nur daß diese Bewegung jetzt mit christlichen Worten bezeichnet und auf Jesus Christus als ihre besondere Ursache zurückgeführt wird.

d) Die Erlösungshoffnung.

Glaube und Hoffnung sind, nach den Aussagen der Reformatoren, im Christentum so eng verbunden, daß man die beiden Worte fast vertauschen kann. Der Glaube ist die Gewißheit dessen, was Gegenstand der Hoffnung ist. Die Versöhnung in Jesus Christus ist die Gewißheit der Zugehörigkeit zu dem Reich der Vollendung, das kommen wird, und der Geist, den der Christ hat, wird ausdrücklich „Unterpfand" genannt. Bei Schleiermacher nun ist die Eschatologie, der letzte jener vier Punkte, am offenkundigsten in Wegfall geraten. Er behandelt sie als Anhang, der eigentlich nicht mehr in die christliche Glaubens-

[1] Zusatz § 99.

lehre gehöre. Auch das von der Aufklärung meist festgehaltene Minimum von Eschatologie, die Lehre von der persönlichen Unsterblichkeit, wird als nicht zur christlichen Frömmigkeit gehörig der freien Mutmaßung preisgegeben. Nicht einmal die persönliche Weiterexistenz Jesu nach dem Tode müsse notwendig behauptet werden, und wenn man sie behaupte, dann nicht eigentlich aus Frömmigkeit, sondern nur aus Pietät gegen die Schriftüberlieferung [1].

Die Hoffnung auf Auferstehung und himmlische Vollendung, die spes vitae eternae, dieses Kernstück des christlichen Glaubens, wird also hier unverhüllter als anderes völlig preisgegeben. Zwar führt Schleiermacher auch dieses Stück der christlichen Theologie in seiner Glaubenslehre mit, bemerkt aber ausdrücklich, daß es sich hier keineswegs um Erkenntnisse, sondern allerhöchstens um Ahnungen handle, die nicht notwendig zu einem christlich frommen Bewußtsein gehören. Nirgends tritt der Widerspruch zwischen den Paragraphensätzen und ihrer näheren „Erläuterung" so kraß zutage wie hier, so z. B. wenn der Paragraph lautet: „wir lehren eine Wiederkunft Christi zum Gericht" [2], die „Erläuterung" aber zeigt, daß tatsächlich weder an eine Wiederkunft Christi noch an ein Gericht gedacht wird. Denn „wir substituieren der leiblichen Gegenwart Christi seine kräftige — aber nicht etwa persönlich gedachte — Wirksamkeit" und statt des Gerichtsgedankens, der schroff abgelehnt wird, wird — für den Fall, daß es überhaupt ein Fortleben jenseits des Grabes gebe — die Wiederbringung aller als einzig in Betracht kommende (eventuelle) Endmöglichkeit aus der Liebe Gottes abgeleitet. Die Einlinigkeit des Stetigkeitsgedankens erlaubt keine andere als diese eindeutige Zielvorstellung; aber die Idee des nie zu Ende kommenden Fortschritts bedroht überhaupt die ganze Eschatologie, die eben deshalb nicht auf die persönliche Fortexistenz und Vollendung, sondern auf die „Vollendung der Kirche", d. h. auf Kontinuität des Geschichtsfortschritts bezogen wird. Auf diese „Vollendung" — die immer eine erst werdende ist — biegt sein Gedanke immer wieder zurück und überläßt es dem „Ahndungs"-vermögen, sich eine Vollendung jenseits der geschichtlichen Welt zu denken oder nicht. Auch hier also ist der Einfluß jenes Stö-

[1] S. o. S. 264f. [2] § 160.

renden wieder fast gleich Null, und treten die geschichtsphilosophischen Gedanken des Systems so gut wie ungebrochen hervor, nur leicht beschattet — oder beleuchtet — von unbestimmten „Ahndungen", die mit der christlichen Eschatologie keine Aehnlichkeit mehr haben. Auch dieser letzte Teil, ja er ganz besonders, hat uns gezeigt, daß es sich in der Tat nirgendwo um einen Durchbruch, sondern nur um leichtere Störungen des religionsphilosophischen Systems handelt, so daß die Schleiermachersche Glaubenslehre trotz der christlichen Terminologie nicht zu den Erzeugnissen christlichen Glaubens, sondern zu den Gestaltungen des mystisch-identitätsphilosophischen Gedankens zu rechnen ist.

III. Die theologische Methode Schleiermachers.

Daß die Inhalte der Glaubenslehre — die Lehren von Schöpfung, Sünde und Erlösung — nicht gerade als klassische Formulierungen des christlichen Glaubens gelten können, ist schon lange und weit herum — wenn auch bisher nicht im vollen Maße — erkannt worden. Um so zäher wird bis tief in die Reihen der positiven Theologie hinein [1] daran festgehalten, daß doch ihre theologische Methode, d. h. der Aufbau der Dogmatik vom frommen Bewußtsein aus, eine für alle Zukunft maßgebende Tat, eine Rückkehr von scholastischer Metaphysik zu reformatorischem Glauben bedeute, und daß umgekehrt die Preisgabe eben dieser Methode einer Abkehr vom reformatorischen Glaubensbegriff gleich komme. Es soll nun im folgenden gezeigt werden, wie irrtümlich diese Auffassung ist, wie sehr sie die systematische Kraft Schleiermachers unterschätzt, wie notwendig diese Methode mit seinem System zusammenhängt und dementsprechend mit dem christlichen Glauben, bzw. mit einer christlichen Theologie unvereinbar ist. Und zwar soll das gerade vom Zentrum des reformatorischen Glaubens, von der Rechtfertigungslehre aus, deutlich gemacht werden.

Zunächst gilt es nochmals auf den notwendigen Zusammenhang seines Religionsbegriffs und seiner Identitätslehre hinzuweisen. Das „Wesen der Religion" ist — das liegt im Begriff

[1] Neuestens Schäder, Das Geistproblem, 1924, S. 9. Aehnlich früher Dunkmann, Stange u. a., und weiter zurück die ganze Erlanger Schule.

„Wesen" — ein allgemeines, d. h. die Religion in allen Religionen, das zwar nicht überall gleich rein und gleich stark, doch in allen religiösen Erscheinungen identisch ist. Es ist darum grundsätzlich, wesentlich, unabhängig von irgendwelchen geschichtlichen Tatsachen. In der Glaubenslehre wird es als das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit bestimmt, und sein Inhalt — sofern von einem solchen gesprochen werden kann — ist jenes X, der unbekannte Einheitsgrund, von dem alles abhängig ist. Daß es dieses Gefühl gibt, ist aus der Erfahrung zu entnehmen, aber daß es dieses Gefühl geben muß, daß es ein nie fehlendes Element des menschlichen Bewußtseins als solchen ist und welches seine Idee, sein reines Wesen sei, das weiß der Identitätsphilosoph (Dialektik). Der Geschichtsphilosoph weist seine Verwurzelung im Vernunftgrund als „allgemeines Lebenselement" nach, der Religionsphilosoph entfaltet seine allgemeinen Gesetze, die dann der Darsteller eines besonderen geschichtlichen Glaubens, z. B. der christliche Dogmatiker, seiner Theologie als Lehnsätze zugrunde legt.

Es ist nun ein arges Mißverständnis, zu meinen, damit sei für diese Theologie nichts Inhaltliches bestimmt. Denn es soll ja der Inhalt der Theologie gar nichts anderes als die gedankliche Entfaltung eben dieses Gefühls sein[1], was auch mit dem Zusammenhang von Gedanke und Gefühl im identitätsphilosophischen System übereinstimmt. Dementsprechend verfährt denn auch unser Theologe im ersten Teil seiner Glaubenslehre, völlig konsequent. Nur das wird als „Inhalt" gelehrt, was sich aus dem „Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit" ergibt. Die identitätsphilosophische Theologie ist die gedankliche Kehrseite der Mystik[2], und umgekehrt die Mystik die Lebensseite der Identitätsphilosophie. Darum sind sie erst zusammen das Ganze, wie wir früher hörten. Aus dieser Korrespondenz ergibt sich also die spezifische Schleiermachersche Reflexionsmethode, die subjektivistische Theologie. Das mystische Erlebnis ist die Quelle der identitätsphilosophischen Erkenntnis. Das gehört zum Wesen der Mystik.

Aber nun kompliziert sich das Problem durch die Verquickung des mystisch-allgemeinen (geschichtslosen) Religionsbegriffs mit der Beziehung auf Jesus von Nazareth. Von den Unstimmig-

[1] § 32—35.

[2] Ueber die Eigenart dieser Mystik s. Kap. 15.

keiten, die sich daraus ergeben, war bereits die Rede. Ein Gefühl, das kein Wissen — und gerade darin religiös — ist, kann nicht durch das Wissen von einer geschichtlichen Tatsache religiös näher bestimmt werden. Das Wesen der Religion wird durch diese „Beziehung" denn auch in keiner Weise verändert, nur wird das Kräftigsein dieser Religion im einzelnen Subjekt auf den anregenden Impuls von Christus her kausal zurückgeführt. Diese Art der „Beziehung" erlaubt nun, die subjektive Reflexionsmethode auch dann beizubehalten, wenn es sich um die Bedeutung Christi für die Frömmigkeit handelt. Der kausalhistorische Rückschluß vom Zustand des Subjektes auf den Anreger dieses Zustandes verbindet sich mit der spekulativen Deutung des im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl als solchen Gegebenen. Diese Kombination ist darum möglich, weil auch durch die Beziehung auf Jesus das Wesen der Religion unverändert bleibt: schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl. Die Religion bleibt also die mystische, nur daß nunmehr zur Reflexion über ihren ewigen Grund auch noch die Reflexion über die historische Ursache ihrer Kräftigkeit hinzutritt. Darum und insofern kann die Reflexionsmethode auch hier, wo es sich um Jesus handelt, angewandt werden.

Nur wo die Religion als Zustand gefaßt wird, dessen Ursache jener geschichtliche Impuls ist, kann so verfahren werden; d. h. aber nur dort, wo die Frömmigkeit und Jesus in einem bloß kausalen Verhältnis zueinander stehen, nicht aber dort, wo der Glaube selbst als Beziehung auf Jesus Christus bestimmt ist. Im kausalen Verhältnis bleibt das Verursachende selbst außerhalb des Verursachten. Jesus ist zwar die Ursache des gekräftigten Gottesbewußtseins, aber er ist nicht das, worauf sich der Glaube seinem Wesen nach bezieht. Das Wesen der Religion bleibt nach wie vor jenes mystische Gefühl; und Jesus verhält sich dazu als der — das Wesen nicht verändernde oder bestimmende — Anreger jenes Gefühls. Die Frömmigkeit ist also hier nicht selbst Beziehung auf Jesus — denn das wäre ja etwas ganz anderes als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl —, vielmehr ist auch hier die Frömmigkeit ihrem Wesen nach unabhängig von Jesus, nur ihrer Kräftigkeit nach ist sie durch ihn verursacht.

Ganz anders im christlichen Glauben. Glaube ist seinem Wesen nach gar nichts anderes als die Beziehung auf

das Wort Gottes in Jesus Christus. Christus ist nicht die Ursache, sondern der Grund und Inhalt dieses Glaubens und der Glaube ist nicht ein Gefühl, sondern eben die Beziehung auf dieses Wort, wie Erkenntnis Beziehung auf die Wahrheit und Persongemeinschaft Beziehung zu einer Person ist. Der Glaube „hängt am Wort". Man kann vom Glauben gar nichts aussagen, abgesehen davon, daß er Beziehung zum Wort Gottes ist, während man bei Schleiermacher von der Frömmigkeit alles aussagen kann, ohne die Beziehung auf Jesus Christus zu gebrauchen; denn sie ist ja nicht Beziehung auf Jesus, sondern wird durch ihn nur verstärkt in dem, was sie auch abgesehen von ihm ist. Darum ist bei Schleiermacher die Frömmigkeit das erste, wovon zu sprechen ist, und Jesus und das Wort von ihm als die Ursache davon das zweite. Denn wir kennen zuerst unseren frommen Zustand und dann erst fragen wir nach seiner Ursache. Beim christlichen Glauben aber ist das Wort das erste, weil der Glaube abgesehen vom Wort nichts ist — sowenig als abgesehen vom Ziel ein Zielen —, weil das Wort nicht Ursache, sondern Grund und Inhalt des Glaubens ist. Darum kann hier sinnvollerweise gerade nicht vom Glauben ausgegangen werden, da der Glaube dem Wort gegenüber nicht das erste, sondern das zweite ist. Die Reflexionsmethode gehört darum ebenso notwendig zu Schleiermachers Religionsbegriff, als sie zum christlichen Glauben nicht gehört.

Daß die ganze Reflexionsmethode Schleiermachers nur mit einer Frömmigkeit vereinbar ist, die zum christlichen Glauben in schärfstem Gegensatz steht, zeigt sich vor allem am Zentrum des Glaubens: in der Rechtfertigung. Denn Rechtfertigung im christlichen Sinne heißt: daß der, der empirisch ein Sünder ist, vor Gott ein Gerechter heißt. Der Gegensatz zwischen dem Empirisch-Vorfindlichen und dem im Glauben als Wahrheit erfaßten Wort der Rechtfertigung ist gerade das Entscheidende, wodurch sich christlicher Glaube von aller Religion unterscheidet. Gerade die Transzendenz des im Glauben Erfaßten über das im gläubigen Zustand Vorhandene, die Nichtkongruenz zwischen dem psychologisch Gegebenen und dem durch dieses Gegebene (Akt) vermittelten Sachverhalt, nämlich dem im Glauben vernommenen Gottesspruch, gerade diese Inkongruenz zwischen dem empfangenen transzendent-göttlichen Wort und dem empfangenden menschlich-em-

pirischen Subjekt ist das unerhört Neue des Rechtfertigungsglaubens. Damit ist grundsätzlich und durchgreifend alles, was durch Introspektion im Subjekt gefunden werden kann, als Sünde, die der Vergebung bedarf, qualifiziert, und das was die Sünde aufhebt, die Rechtfertigung, ebenso grundsätzlich aus dem Bereich des durch Introspektion Festzustellenden herausgenommen. Der Rechtfertigungsglaube ist darum keiner subjektiven Vergewisserung zugänglich. Die Vergewisserung kann immer nur wieder ein Akt des Glaubens an das Wort selbst sein. Das Wort Gottes gilt dem Menschen, der auch im Akt des credere — sofern es der menschliche Akt ist — ein Sünder bleibt. Dasjenige Subjektive aber, das dem rechtfertigenden Wort kongruent ist, ist selbst Glaubensgegenstand: der heilige Geist. Dieses Subjektive kann darum durch keine Introspektion als vorhanden festgestellt, es kann selbst nur geglaubt werden.

Dieser Rechtfertigungsglaube ist in der Glaubenslehre nicht zu finden. Was in ihr so heißt, ist vielmehr das Gegenteil des reformatorischen Credo: es ist die Rechtfertigung des frommen Menschen. Aus der vorhandenen Frömmigkeit ergibt sich als ein zweites das Verschwinden des Bewußtseins der Strafwürdigkeit. Aus den empirisch zu konstatierenden „Annäherungen an den Zustand der Seligkeit" ist auf ein sie bewirkt habendes, ihnen entsprechendes Ereignis als Ursache zu schließen [1]. Die „Kräftigkeit des Gottesbewußtseins, die er in sich findet", bezieht der, den Schleiermacher einen christlich Frommen nennt, auf Jesus als seine Ursache [2]. Der Erkenntnisgrund der Rechtfertigung ist also „der stetige Fortschritt in der Heiligung" [3]. Es „wird ihm des Glaubens (d. h. der Frömmigkeit) wegen das Bewußtsein der Sünde zu dem der Sündenvergebung" [4]. Der „schöpferische" Akt, der dynamische Prozeß des Frömmerwerdens, geht also der Rechtfertigung voran, da ja sonst die Rechtfertigung „eine willkürliche" wäre [5].

Die „fromme Persönlichkeit", wie sie im § 106, 1 als empirisch vorfindliche Gegebenheit geschildert wird, ist Ausgangs- und Beziehungspunkt dieser ganzen Erlösungs- und „Versöhnungs"lehre. Dementsprechend ist das „Christsein" ein Zustand, den die Introspektion wahrnehmen kann, nämlich „das schlecht-

[1] 92, 3; 93, 2 usw. [2] 91, 1. [3] 108, 2. [4] 109, 2. [5] 109, 4.

hin stetige Wollen des Reiches Gottes“ [1], und Glaube ist „das beharrliche Bewußtsein des Besitzstandes“ [2]. Das alles ist völlig konsequent, aus einem Guß durchgedacht, von der Umkehrung des Verhältnisses von Versöhnung und Erlösung bis zur Umkehrung des Verhältnisses von Heiligung und Rechtfertigung. Das alles steht mit dem Schleiermacherschen Dynamismus in ebenso notwendigem Zusammenhang als es in genauestem Gegensatz zum christlichen Rechtfertigungsglauben steht. Endlich: dies alles ist die Voraussetzung für die Möglichkeit der Schleiermacherschen Reflexionsmethode. Diese Methode und die widerchristliche Verkehrung der Rechtfertigungslehre in ihr Gegenteil fordern einander gegenseitig, ja sie sind eine und dieselbe Tatsache von zwei Seiten betrachtet. Den christlichen Glauben mit einem empirischen Frömmigkeitsbestand verwechseln kann nur, wer von der Rechtfertigung aus Glauben nichts weiß.

Ebenso hängt aber mit dieser Methode die Subjektivierung aller übrigen Glaubensinhalte zusammen: Daß Gottes Eigenschaften nicht objektiv gemeint, sondern bloß Aussagen über das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl sind, daß die Lehre von einer Schöpfung als bewußtseinstranszendent außerhalb des eigentlichen Interesses der Dogmatik liegt, daß die Uebel, die Strafwürdigkeit, die Strafen und der Zorn Gottes nur subjektive Größen, nämlich Vorstellungen des noch nicht genügend frommen Bewußtseins sind, daß dementsprechend auch die Versöhnung, die Rechtfertigung, die Vergebung rein subjektive Vorgänge sind, daß endlich auch die ganze Eschatologie als bewußtseinstranzendent nicht mehr zum christlichen Glauben gehört: diese ganze, den christlichen Glauben nicht nur entstellende, sondern aufhebende Subjektivierung ist unvermeidlich dank der Methode, die ihrerseits nichts anderes als die selbstverständliche Konsequenz des Schleiermacherschen Religionsbegriffes ist.

Noch immer kann man die Ansicht [3] hören, daß das Verlassen der Schleiermacherschen Methode einer Rückkehr zu scholastischer Metaphysik und einer Preisgabe der reformatorischen Glaubensauffassung gleichkomme. Man hat also seltsamerweise nicht bemerkt, daß gerade die Reformatoren von der subjekti-

[1] 116, 3. [2] 108, 1.

[3] Sie ist u. a. das Ceterum Censeo Wobbermins.

vistischen Methode Schleiermachers in ihrer Theologie keinen Gebrauch machen, gerade weil — nicht trotzdem — sie es wissen, daß „Gott und der Glaube zuhauf gehen". Es ist klar, woher das Mißverständnis kommt. Den Modernen ist Glaube ein empirisch vorfindbares Datum, den Reformatoren das Gegenteil davon. Sie wissen, daß man auch vom Glauben nicht psychologisch, sondern nur theologisch, d. h. aus Glauben, reden kann. Von der fides qua creditur kann man nicht reden, ohne zugleich von der fides quae creditur zu handeln. Denn der Glaube ist an sich nichts, sowenig als das Echo an sich etwas ist. Der Glaube ist Echo des Gotteswortes, Wort-hören, Wort-gehorsam, Wort-vertrauen. Dieses Wort ist nur dem Glauben Gottes Wort, darum kann nur der Glaubende Theologe sein; abgesehen vom Glauben ist einer vielleicht Religionswissenschafter, -Psycholog, -Philosoph. Das ist der wahrhaftige „Zirkel", nicht ein religions-psychologischer, sondern der des Wort-Glaubens. Religion dagegen ist ein Zustand, der mit Recht psychologisch beschrieben wird wie andere Zustände. Auch der Christ hat Religion, Frömmigkeit, die durchaus der religionspsychologischen Beschreibung zugänglich ist. Nur ist diese Religionspsychologie etwas ganz anderes als Theologie; sie ist eine profane Wissenschaft, d. h. sie hat den Glauben nur als Objekt, nicht als Voraussetzung. Theologie aber ist diejenige Wissenschaft, die den Glauben zur Voraussetzung hat. Sie ist darum kirchliche Wissenschaft, d. h. eine geordnete Besinnung über den im Glauben allein erfaßbaren Zusammenhang der Glaubenssätze. Sie ist auch als Wissenschaft vom Glauben Wissenschaft aus Glauben, darum niemals Psychologie des Glaubens. Sie handelt auch vom credere — von der fides qua creditur —, aber nicht vorzugsweise. Der Glaube im subjektiven Sinne ist einer unter den Inhalten — fides quae creditur —, deren Zusammenhang sie darstellt. Voraussetzung der ganzen theologischen Arbeit ist freilich der Glaube, aber nicht bloß als subjektiver — denn das gibt es gar nicht —, sondern als Glaube an etwas, nämlich an das Wort Gottes. Der Wort-Gottes-Glaube in seiner Einheit des Subjektiven und Objektiven ist die Voraussetzung der Theologie und zugleich ihr Gegenstand. Aber diese Voraussetzung ist kein empirisch feststellbarer Tatbestand, sondern selbst Glaubenssache. Was Glaube sei, kann nicht psychologisch, sondern nur

im Zusammenhang der Glaubensinhalte erkannt werden, darum weil das im Glaubenssinn zugehörige Subjekt des Gotteswortes nicht die menschliche Psyche, sondern der heilige Geist ist. Darum kommt Psychologie als Grundlegung der Theologie ebensowenig in Betracht als Metaphysik; darum ist der religionspsychologische Subjektivismus Schleiermachers ebenso unvereinbar mit christlichem Glauben wie seine spekulative, identitätsphilosophische Metaphysik.

Aber auch in dieser Sache gibt es einige wenige Punkte, wo Schleiermacher in die Nähe des Christlichen kommt. Wir haben die Stellen in der Lehre von der Wiedergeburt, wo er, in der Bedrängnis, einen Unterschied zwischen den Sünden der Wiedergeborenen und der Nichtwiedergeborenen zu finden, plötzlich den Boden der inneren Empirie verläßt und auf den Glauben, auf das Verborgene rekurriert, bereits genannt [1]. Daß bei Christen wirklich etwas grundsätzlich Neues da sei, „dafür muß der Glaube allein aufkommen", und „annehmen", im Sündlichen „sei zwar das Neue, aber nur verborgen". Ebenso jene andere Stelle [2], wo die Vergebung plötzlich nicht mehr auf das faktische Aufhören des Straf-(Unlust-)Gefühls, sondern darauf begründet wird, daß Christus die Gemeinschaft mit uns will. Aber sofort wird diese Erkenntnis wieder preisgegeben in dem ganz entgegengesetzten Gedanken, daß wir Gegenstände des göttlichen Wohlgefallens nur seien, sofern in uns das neue Leben begonnen habe. Der Subjektivismus des Systems und der Methode muß eben die christlichen Erkenntnisse, auch wo sie durchbrechen möchten, unterdrücken und ersticken. Uebrigens ist es nicht uninteressant, daß alle diese Stellen sich erst in der zweiten Fassung der Glaubenslehre finden, in der ersten aber, die sonst in diesen Partien sehr wenig von der zweiten verschieden ist, fehlen.

Wie wenig Schleiermacher aber noch zur Zeit der Abfassung der zweiten Ausgabe an einen Umbau seines subjektivistischen Systems dachte, zeigt vor allem auch seine Schriftlehre. Im entscheidenden § 27 wird die Schrift ausdrücklich nicht als Quelle des Inhalts, sondern nur als Norm der Theologie angegeben, in dem Sinn, daß das aus dem schlechthinigen Ab-

[1] S. o. S. 250 f. [2] 104, 3.

hängigkeitsgefühl Hergeleitete sich an ihr zu bewähren habe. Das ist auch der Sinn der Lehrsätze über die Schrift [1], wo mit der orthodoxen Schriftlehre auch die reformatorische abgelehnt wird. Die Schrift ist nichts als eine der Mittelursachen, durch die der Christusimpuls auf die späteren Generationen übergeht. Die Schrift kommt darum nur als eine der „der Kirche eingepflanzten Kräfte" [2], nicht aber als Grund der Kirche und unmittelbarer Beziehungspunkt des Glaubens, als das Glauben schaffende Wort, in Betracht. Auch die Schriftlehre ist seinem dynamistischen Schema ein- und untergeordnet.

Auch in diesem Punkt gibt es ganz vereinzelte „Abirrungen" in der Richtung auf das Christliche hin, indem die subjektive Vergewisserung — aus dem Frömmigkeitszustand — für einen Moment mit einer objektiven, aus der Schrift, vertauscht wird. Das bedeutsamste Beispiel bietet die Eschatologie. Sofern es in Schleiermachers Glaubenslehre eschatologische Aussagen gibt — sofern also persönliche Unsterblichkeit unser selbst und unseres Herrn gelehrt wird —, wird sie einzig und allein auf die Aussagen Jesu in den Evangelien begründet [3]. Schleiermacher sagt es deutlich heraus, daß er damit den Kanon seiner Glaubenslehre preisgebe, wagt es aber doch nicht, die Konsequenzen seines Systems an diesem Punkt im offenen Gegensatz zur Schriftlehre zu entfalten, sondern gestattet gleichsam eine Ergänzung seiner subjektivistischen Glaubenslehre durch eine auf die Schrift gegründete. Auch diesmal gilt die Annäherung nur von der zweiten, nicht aber von der ersten Auflage; aber auch jetzt noch wird angedeutet, daß man auch ohne Glauben an die persönliche Unsterblichkeit des Herrn und seiner Gläubigen ein vollkommener Christ sein könne, d. h. jene Ergänzung des „Glaubens" durch das Schriftwort ist sozusagen fakultativ. Schleiermacher weiß wohl, daß eine volle Anerkennung dieser Begründungsweise sein System sprengen und ihn zur Preisgabe seiner subjektivistischen Methode zwingen würde. Also auch in bezug auf die Methode gilt dasselbe, was über die Inhalte immer wieder zu sagen war: Die Störung vom Christlichen her ist wahrzunehmen, aber sie bleibt aufs Ganze gesehen unwirksam. In der Methode so gut wie in den Inhalten bleibt Schleiermacher seinem Reigionsbegriff, der zum christlichen im Verhältnis des

[1] 128 ff. [2] 105, 2. [3] 158, 1.

Gegensatzes steht, treu. Es wird deshalb unsere letzte Aufgabe sein müssen, diesen Religionsbegriff abgesehen von der Schleiermacherschen Fassung grundsätzlich, in seinen eigenen Zusammenhängen darzustellen, wodurch uns erst die Erkenntnis der Gegensätzlichkeit zwischen der mystischen Religion — auch derjenigen Schleiermachers — und dem christlichen Glauben völlig deutlich werden kann.

Beilage

SCHLEIERMACHERS PREDIGT ALS DOKUMENT SEINER THEOLOGIE.

Wer ein Bild der Persönlichkeit Schleiermachers, seines geistigen, sittlichen und religiösen Werdens und Seins entwerfen wollte, der würde die acht Bände seiner Predigten als eine reiche Fundgrube der Belehrung mit Recht wertschätzen. Wer den Einfluß Schleiermachers auf seine Zeit und die späteren Generationen geistesgeschichtlich würdigen wollte, dürfte nicht an seinen Predigten vorübergehen; denn zweifellos haben Tausende den großen Mann hauptsächlich als Prediger gekannt, von seinen Predigten gelernt und Förderung erfahren. Wer endlich die Theologie Schleiermachers in ihrem Werden, von seiner Persönlichkeit aus verstehen wollte, wäre zu tadeln, wenn er an seinen Predigten achtlos vorüberginge. Unsere Aufgabe aber war eine ganz andere. Wir haben ausdrücklich auf jegliche historische Würdigung und Einreihung, auf alle biographischen Interessen und kirchengeschichtliche Ursachenforschung verzichtet. Unsere Absicht ist eine ausschließlich aktuelle und systematische: Wir haben das theologische Werk Schleiermachers als solches, abgesehen von aller Zeitbedingtheit, nach seinen sachlichen inneren Zusammenhängen, ohne Rücksicht auf ihren persönlichen Träger unter dem Gesichtspunkt erwogen, ob darin der christliche Glaube, oder aber eine dem christlichen Glauben ganz entgegengesetzte philosophisch-religiöse Anschauung zum Ausdruck komme, ob also diese Theologie für die christliche Kirche als Ausdruck ihres Glaubens heute irgendwie als Möglichkeit in Betracht kommen könne.

Ein solches Unternehmen kann nur dann gelingen — und ist auch nur dann gerechtfertigt —, wenn eine solche Theologie in

einer geschlossenen Form, vom theologisch-wissenschaftlichen Willen bewußt geformt und deutlich gestaltet, vorliegt. Es würde uns nicht einfallen, in dieser Weise etwa an einen Tersteegen oder Zinzendorf heranzugehen. Schleiermacher aber hat einige maßgebende, von seiner Person unabhängig wirkende wissenschaftliche Werke geschaffen, die ein Jahrhundert lang die theologische Arbeit bestimmt haben. Er hat im allerhöchsten Maße die Fähigkeit besessen, zu sagen, was er meinte und das Bedürfnis, für seine Gedanken einen wissenschaftlich-objektiven, d. h. von seiner Person losgelösten Ausdruck zu finden. Die Theologie Schleiermachers ist auch für solche von Bedeutung, die nicht wissen, wer Schleiermacher gewesen ist, oder die sich wenigstens für diese geschichtliche Frage nicht interessieren, geradeso wie die Werke Kants von solchen studiert werden, die sich um Kants Leben und Person nicht weiter kümmern. Ist einmal die Aufgabe so, in dieser bewußten und gerechtfertigten Einseitigkeit gestellt, so muß als Kanon für ihre Durchführung gelten, daß nur die für diesen Zweck bestimmten Aeußerungen des Meisters in Betracht gezogen werden. Dazu gehören aber seine Predigten — ganz abgesehen davon, daß nur die wenigsten von ihm selbst niedergeschrieben wurden — ebensowenig als Briefe und Gespräche.

Dieser Grundsatz würde — jedenfalls in weitem Umfang — bei jedem theologisch-wissenschaftlichen Autor Geltung haben; bei Schleiermacher hat er es in ganz besonderem Maße aus verschiedenen Gründen. Wir haben einen Grundzug seiner Theologie darin gesehen, daß sie, auch wo sie den kirchlich-christlichen Gedanken durch einen ihm fremden, ja entgegengesetzten ersetzt, doch die Beibehaltung der überlieferten kirchlichen Ausdrücke liebt. Diese Tatsache ist durch unsere ganze Arbeit deutlich genug zutage getreten. Die Sprache der Paragraphensätze ist im großen ganzen die einer gut kirchlichen Dogmatik. Es wird da, so scheint es, von Gottes Eigenschaften, von Gott dem Schöpfer und Erhalter, von der Erbsünde, von Jesus Christus dem Sohn Gottes, von seinem Werk der Versöhnung, von der Rechtfertigung allein aus Glauben und von den letzten Dingen gesprochen. Wer aber irgendeinen dieser Begriffe irgendwie im biblisch-christlichen Sinne verstehen wollte, hätte Schleiermacher nicht verstanden. Es wird weder vom Schöpfer, noch von der Sünde, noch

vom Sohn Gottes, noch von der himmlischen Vollendung eine Lehre vorgetragen; sondern diese Inhalte sind samt und sonders durch andere, die aus einem ganz anderen Zusammenhang stammen, ersetzt. Am handgreiflichsten ist das bei jenem Satz der Eschatologie deutlich geworden: „wir lehren die Wiederkunft Christi zum Gericht", wo die Ausführungen darauf hinauslaufen, daß es weder eine Wiederkunft Christi noch ein Gericht gibt. Die Gründe dieses zunächst sehr befremdlichen Vorgehens sind doppelter Art.

Einmal ist Schleiermacher Symboliker, aber nicht nur so, wie schließlich jeder Theologe es ist, nämlich in dem Sinne, daß alle unsere Aussagen zum Ausdruck des Göttlichen unzulänglich seien — denn hier ist die Voraussetzung doch immer die, daß unter diesen Symbolen die einen der Wahrheit so nahe kommen, als dies für uns von Belang ist, im Unterschied zu anderen, die eben nicht wahr sind —, sondern in dem Sinne, daß überhaupt alle Symbole in gleicher Weise unangemessen seien, so daß es gleichgültig sei, ob man „Gott" oder „Schicksal", „Natur" oder „Vorsehung" [1] sage. Der theologische Agnostizismus, der zur Identitätslehre Schleiermachers gehört, bestimmt auch seine Auffassung der religiösen „Symbole".

Zweitens verfolgt aber Schleiermacher damit einen pädagogisch-kirchlichen Zweck. Er ist sich, wie er es selbst sagt, darüber im klaren, daß er mit einer schonungslosen Darstellung seiner eigentlichen theologischen Anschauungen, den Zusammenhang mit seiner Zeit und vor allem mit seiner Kirche verlieren würde. Es ist darum ein Gebot der Liebe für ihn, zunächst das Neue in milder, schonender, d. h. an das Alte möglichst anschließender Form darzustellen. Wir werden dies bei dem Manne, dessen Grundgedanke Stetigkeit heißt, wahrlich nicht verwunderlich finden, obschon wir sachlich dieses Handeln durchaus nicht billigen können. Aus dem Grundgedanken Schleiermachers ist auch seine praktische Didaktik zu verstehen.

Dieser Rückblick war nötig, um die richtige Einstellung zu seinen Predigten zu gewinnen. Denn selbstverständlich müssen wir damit rechnen, daß ein solcher Mann, wenn er schon in einem wissenschaftlichen Werk, das sich nur an die Männer vom Fach wendet, sich von solchen pädagogisch-praktischen Ge-

[1] S. o. S. 339.

sichtspunkten mitbestimmen läßt, dies als Prediger in noch viel höherem Maße tun wird und — von seinem Standpunkt aus — tun muß, wo er es ja mit solchen, die wesentlich nur das kirchliche Denken kennen, zu tun hat. Schleiermacher hat denn auch in der Glaubenslehre an manchen Orten angemerkt, daß gewisse Ausdrücke der kirchlichen Sprache sich zwar nicht für die wissenschaftliche, wohl aber für die praktisch-homiletische oder dichterische Darstellung eignen, was wiederum von seinem Symbolismus aus verstanden werden muß. So kann es geschehen, daß er mit bestem Gewissen, seiner pädagogischen Verantwortung bewußt, und — wie er es ansieht — um den bloß symbolischen Wert der religiösen Sprache wissend, eine ganze Predigt hindurch in streng kirchlicher Terminologie sich bewegen kann, während wir aus der Glaubenslehre genau wissen, und er selbst auch uns gegenüber gar kein Hehl daraus macht, daß seine theologische Anschauung derjenigen, die man naiverweise aus seiner Predigt entnehmen würde, ganz entgegengesetzt sei. Ist diese Diskrepanz in der Glaubenslehre schon so deutlich wie im genannten § 158 und vielen anderen, so ist es selbstverständlich, daß sie in der Predigt in noch viel höherem Maße da sein wird. Will man also aus seinen Predigten seine eigene theologische Anschauung erfahren, so kann dies nicht auf direktem Wege geschehen, sondern nur vermittelst eines Uebersetzungsschlüssels, den uns seine Dogmatik in die Hand gibt. Der naive Predigthörer konnte glauben, in den Predigten über das Johannesevangelium z. B. den allgemein kirchlichen, reformatorischen Glauben an den ewigen Sohn Gottes, der Mensch geworden ist, zu hören; in der gleichzeitigen Glaubenslehre werden wir belehrt, daß unter diesen Worten der Kirchensprache etwas ganz anderes zu verstehen sei: nämlich ein Mensch der Vergangenheit, der sich von uns nur dadurch unterschied, daß sein Gottesbewußtsein nicht wie das unsere unstetig, sondern stetig, nicht unvollkommen, sondern vollkommen war, von dem es aber z. B. nicht gewiß ist, ob seine Persönlichkeit nicht im Tode als solche aufgehört habe. Daß es unter diesen Umständen eine sehr schwierige Sache von zweifelhaftem Wert sein müßte, aus den Predigten beweisende Belege für die theologischen Anschauungen Schleiermachers — denn nur darum könnte es sich für uns handeln — zu gewinnen, versteht sich von selbst. Wir können vielmehr aus allen Zeiten der Entwicklung Schleier-

machers zeigen, wie seine Kanzelsprache zwar immer ein Reflex seiner jeweils erreichten theologischen Erkenntnis war, aber sich immer viel konservativer an die kirchlich-biblische Ausdrucksweise anschloß als seine gleichzeitigen wissenschaftlichen Aeußerungen.

Aber nun kommt eine weitere Komplikation hinzu. Wir haben gesehen, daß in Schleiermachers maßgebendem theologischem Spät- und Hauptwerk zwei heterogene Elemente um den Vorrang kämpfen: sein identitätsphilosophisch-mystisches System und der christliche Glaube. Wir wissen — aus seiner Biographie —, daß das zweite Element, in der frühen Jugend das maßgebende, erst in seinen späten Jahren wieder stärker hervortrat. Wir fanden den Niederschlag dieser Tatsache auch in seiner Glaubenslehre im Vergleich mit den Reden. Es ist also ein nachweisbares Faktum, daß in dem Manne zwei sich widerstreitende Grundanschauungen gleichzeitig vorhanden waren, wenn auch in seiner wissenschaftlichen Theologie das eine so sehr dominiert, daß das andere fast nur formale Bedeutung hat.

Gleichzeitig weist aber der ganze äußere Aufbau der Theologie darauf hin, daß der Wille vorhanden war, dem anderen Element in seinem wissenschaftlichen Denken Geltung zu verschaffen — wenn es auch nicht wirklich gelang —, und daß dieser Wille an einzelnen Punkten wie ein Strom, der seine Ufer zernagt, bereits in das feste Gefüge des anders gearteten Gedankenbaus einzubrechen begann. Ist es da nicht naheliegend zu denken, daß beim Prediger diese neuen — alten! — Erkenntnisse, die noch nicht die Kraft hatten, theologisch wissenschaftlich sich zu gestalten, wenigstens freiern, ungehemmteren Ausdruck fanden? Ohne das vorhin Gesagte dadurch abschwächen zu wollen, sei also hier die Möglichkeit offen gelassen, daß vielleicht in Schleiermachers späteren Predigten ein christlicher Glaube sich auszusprechen beginnt, den die Glaubenslehre nicht erkennen läßt. Ein großer Mann vereinigt — auch wenn er ein Philosoph vom Range Schleiermachers ist — sachlich unvereinbare Widersprüche in seiner Person. Es ist uns nicht ganz unwahrscheinlich, daß Schleiermacher, wenn er predigte, tatsächlich christlicher glaubte, als wenn er theologisch lehrte, so daß also seine Predigten ebenso wie als Zeugnisse für seine — nichtchristliche — Theologie, auch als Zeugnisse seines neben und im Gegensatz zu seiner Theologie vorhandenen christlichen Glau-

bens verwertet werden können. Darum sind sie biographisch ebenso hochbedeutend, als sie theologisch unbrauchbar sind.

Trotz alledem wird jeder, der einmal das innere Gefüge der ganzen Theologie Schleiermachers erfaßt hat, auch in den Predigten die Spuren dieses Denkens wieder zu erkennen vermögen; aber als Dokumente dieser Theologie sind sie so zweideutig, daß sie, bei soviel wirklich eindeutigem Material, besser nicht verwendet werden. Das Bild des Mannes Schleiermacher wird allerdings durch diese Weglassung einseitig und insofern unrichtig. Das müssen wir in Kauf nehmen. Denn ein Bild zu geben haben wir nicht beansprucht. Wie seine, aus sich selbst zu verstehende Theologie sich zu seiner Persönlichkeit, seinem eigenen Glaubensleben verhalten haben möge, ist eine schwierige Frage, die zu lösen wir uns nicht getrauten. Aber unabhängig von dieser biographisch-psychologischen Frage ist die andere zu lösen, was er theologisch gelehrt habe. Darum halten wir trotz dem Einspruch Karl Barths und vieler anderer an unserem Grundsatz die Predigten Schleiermachers nicht zu berücksichtigen, fest.

15. Kapitel

DIE MYSTIK.

Vergleichung zwischen zwei Größen setzt die Bestimmtheit oder Eindeutigkeit dieser Größen voraus. Diese Eindeutigkeit aber braucht für diesen Vergleich keine absolute zu sein; es genügt, wenn die beiden eindeutig gegeneinander abgrenzbar sind. In diesem Sinne wird man dann, für den Zweck des Vergleiches, von beiden je als einer Einheit sprechen dürfen, ohne daß dabei übersehen ist, daß jede der beiden Größen in sich selbst gar mannigfaltiger Differenzierung fähig ist. So ist »Mystik« eine in sich reich differenzierte geistige Erscheinungswelt, und man tut wohl daran, jede Wesensbestimmung dieser Größe, die eine dieser Differenzierungen als „die" Mystik ausgibt, abzulehnen. Auch wenn wir absehen von der Unbestimmtheit des heutigen Sprachgebrauchs — also davon, daß viele unter Mystik all das subsumieren, was geheimnisvoll und dem nüchternen Verstand unbegreiflich ist, oder davon, daß alles Religiöse oder alles Okkulte oder Magische als „mystisch" bezeichnet wird —, wenn wir das Wort in dem Sinne gebrauchen,

wie es in der geisteswissenschaftlichen, religionswissenschaftlichen Arbeit heute allgemein gebraucht wird, so bleibt immer noch ein großer Unterschied zwischen so echten Mystikern wie Cankara und Johannes vom Kreuz, zwischen Dschelal ed din und Meister Ekkehart. Und doch ist die Tatsache, daß man alle diese Erscheinungen allgemein als Mystik bezeichnet, ein Fingerzeig, daß es möglich sein muß, ein gemeinsames «Wesen» hinter all diesen Erscheinungen zu entdecken, das «Wesentliche» der Mystik, und dieses wäre dann mit dem christlichen Glauben zu vergleichen. Diese Aufgabe ist uns durch zwei hervorragende Werke neuester Zeit bedeutend erleichtert: durch Rudolf Ottos „West-östliche Mystik" und Evelyn Underhills „Mystik". Trotz dem z. T. sehr verschiedenen Stoff und der noch verschiedeneren Methode dieser Werke sind sie beide eindrucksvolle Zeugen des schon oft behaupteten und bewiesenen „einheitlichen Wesens der Mystik" [1], die um so wertvoller sind, als sie beide den „mannigfachen typischen Besonderungen" [2] ein liebevolles Interesse schenken. „Ihre Ziele, Lehren und Methoden waren in allen Ländern und Zeiten, wo immer sie aufgetreten sind, dem Wesen nach immer dieselben" [3]. „Hier ist wenig Unterschied zwischen den Extremen des morgenländischen und des abendländischen Geistes, zwischen dem Christen Thomas von Kempen und dem mohammedanischen Heiligen Dschelal ed din [4]." Dasselbe gilt, wenn wir die beiden großen Beispiele der „West-östlichen Mystik" Ottos, den Inder Cankara und Meister Ekkehart in den vorigen Satz einsetzen. Es gilt, wie wir sehen werden, in weit höherem Maße als Otto selbst es zugestehen würde, weil die Differenzen, die er — sei es nun mit Recht oder Unrecht — als die typischen Besonderungen der westlichen und östlichen Mystik darstellt, ebenso wie die Differenzen gegenüber der „affektiven" Mystik, die er mit einer gewissen Geringschätzung beiseite läßt, alle innerhalb der Grenze liegen, die den christlichen Glauben von aller und jeder Mystik trennt. Die beiden Darsteller sind für uns umso unverdächtiger, als sie beide begeisterte Verehrer der Mystik und überdies Vertreter der

[1] Rudolf Otto, West-Oestliche Mystik, 1926, S. V.

[2] Ebenda.

[3] Evelyn Underhill, Mystik. Aus dem Englischen von Helene Meyer-Franck und Heinrich Meyer-Benfey, 1928, S. 3.

[4] Ebenda S. 115.

Anschauung sind, daß die Mystik auch das tiefste Wesen des christlichen Glaubens sei [1].

Die Frage nach dem »Wesen« einer Erscheinung hat immer einen doppelten Sinn. Einmal ist gefragt nach dem allen Erscheinungen, die einem wohlbegründeten Sprachgebrauch zufolge unter denselben Begriff gefaßt werden, Gemeinsamen. Diese empirische Wesensbestimmung ist aber nur die Vorbereitung für die Antwort auf die zweite Frage nach der innern Einheit und wesensmäßigen Zusammengehörigkeit der Merkmale, nach dem einheitlichen Wesens g r u n d. Die erste Untersuchung erfordert, daß wir zunächst von den Besonderheiten der Mystik, z. B. von der Eigenart einer abendländischen oder „christlichen" Mystik absehen und nur das a l l e r Mystik Gemeinsame zu erfassen suchen. Erst dann wird zu untersuchen sein, worin diese eigentümlichen, aller Mystik gemeinsamen Merkmale ihren innern Grund haben, welches das „innere Wesen" oder die tiefste Tendenz der Mystik sei, wo diese sich am reinsten ausprägе, und in welchem Verhältnis dazu die „christliche" Mystik stehe. Als letzte Aufgabe bleibt dann, uns über das so erfaßte Wesen der Mystik im Verhältnis zum christlichen Glauben Rechenschaft zu geben.

I. D e r e m p i r i s c h e B e g r i f f d e r M y s t i k.

Worin dürfen wir nun jene „Ziele, Lehren und Methoden", die in der Mystik aller Zeiten und Länder „dem Wesen nach immer dieselben waren", erkennen? Sobald wir versuchen, irgendwelche bestimmten Inhalte (Lehren) oder bestimmte subjektive Funktionen oder Akte als „Merkmale" zu isolieren, tun wir der Mystik Gewalt an. Das Gemeinsame ist gerade ein sozusagen „Flüssiges", eine „Tendenz-wohin", nicht ein dingfestes „Etwas". Nur als solche fixierte Tendenzen mögen darum die im folgenden gegebenen Wesensmerkmale aufgefaßt werden. Mystik hat es immer zu tun mit der Seele, aber nicht immer mit Gott.

[1] Es versteht sich von selbst, daß wir unsere Anschauung vom Wesen der Mystik und unser Urteil über sie in keiner Weise auf diese beiden Werke gründen, sondern auf die Bekanntschaft mit den Mystikern selbst. Die genannten Schriften dienen uns hier nur als nützliche Belegsammlungen, da wir uns im Rahmen unserer Arbeit nicht mit der ganzen Mystikliteratur auseinandersetzen können.

Sie ist immer die Tendenz auf eine gewisse innere Zuständlichkeit hin, aber nicht immer auf einen Gott hin. Ihr Ziel ist immer die Entschränkung des Ich, des Selbst, der Seele, die Beseitigung der Grenzen, die das menschliche Ich abgrenzen — wovon? Von Gott, vom All, vom Unbedingten oder Absoluten, von der Einheit jenseits aller Gegensätze, — ob nun diese Grenzen eingebildete oder wirkliche, ob nun jenes Unendliche ein Anderes als Ich oder Ich sei. Unter Respektierung dieser Differenzen sagen wir: Mystik ist die Tendenz nach Unmittelbarkeit der Seele mit dem Unendlichen, also nach Ueberwindung aller Begrenztheit, Endlichkeit, Schranke, alles Zwiespalts, nach unendlicher Seinseinheit, das Bestreben, „eine unmittelbare Verbindung herzustellen zwischen dem in materiellen Dingen verstrickten Geist des Menschen und jener einzigen Wirklichkeit, jenem immateriellen und letzten Sein“ [1]. Aber dieses Ziel muß, soll es nicht mit dem Ziel aller Menschensehnsucht verwechselt werden, deutlicher gefaßt werden und kann es auch. Mystik ist nur da, 1. wo dieses Ziel bestimmt wird als Vergottung der Seele, oder, da es ja auch gott-lose Mystik gibt: absolute Entschränkung, Verabsolutierung der Seele, 2. wo dieses Ziel als erreichbar gilt, 3. wo man einen Weg zur Erreichung dieses Zieles weiß, und 4. wo man ein letztes und höchstes Erleben der Seele kennt, wo dieses Ziel erreicht ist.

Das Ziel ist die Vergottung, d. h. das Einswerden mit jener letzten Wirklichkeit, ob sie nun Gott heiße oder nicht, der Zustand, wo „Subjekt und Objekt, ersehnend und ersehnt eins sind“ [2], die „Erhebung des ganzen Selbst bis zu der Stufe, wo eine bewußte und dauernde Vereinigung mit dem Absoluten stattfindet“ [3], die „Einigung, das wahre Ziel der mystischen Suche“ [4], „das vergottete Leben“ [5], die „Vergottung oder gänzliche Umwandlung des Selbst in Gott“ [6]. Freilich beginnt bei der letzten Zuspitzung dieser Zielsetzung bereits das Schwanken der mystischen Aussagen. Aber wir werden es zu rechtfertigen wissen, daß nicht das Zurückhalten von der letzten, kühnsten Zuspitzung, sondern im Gegenteil diese selbst zum Wesen der Mystik gehört, während das Zurückhalten anderen Ursprungs ist [7].

[1] Underhill, S. 4. [2] Ebenda, S. 96. [3] Ebenda, S. 121.
[4] Ebenda, S. 226. [5] Ebenda, S. 232. [6] Ebenda, S. 541.
[7] S. u. S. 371 ff.

Dieses Kühnste treffen wir bei Ekkehart nicht minder als bei den Indern und Persern. Wenn es bei Cankara heißt: „wer so stufenweise zum Brahman geworden ist . . .", oder: „Ich bin das All in seiner ganzen Fülle, ich bin der Uralte, ich bin der Geist, ich Gottherr" [1], so heißt es bei Ekkehart als Ausdruck dieser Einheit: „Ich war Ursach meiner selbst und aller Dinge. Und wenn ich nicht wollte, wäre weder ich noch alle Dinge. Und wäre ich nicht, so wäre auch Gott nicht" [2]. „Gott kann uns so wenig entbehren als wir ihn" [3]. Man mag das „Entgleisungen" nennen [4], indem man das mystische Streben vor seiner letzten Erfüllung zurückhält: das mystische Streben geht gerade da hin. Nicht bloß zur Vereinigung, sondern zum Einssein. „Wo sie eins sind im Wesen, da sind sie („Gott" und die „Seele") nicht gleich. Denn Gleichheit steht immer noch im Unterschied. Also muß sie (die Seele) auch die Gottgleichheit noch abstreifen (um zur Gotteinheit zu gelangen)" [5]. Denn eben: das Gegenüberstehen, der Subjekt-Objektgegensatz soll aufhören.

Ist dies das Ziel, welches ist der Weg dazu? Man darf sich durch die große Mannigfaltigkeit der Aussagen über den Weg nicht darüber täuschen lassen, daß auch hier das Gemeinsame durchaus das Vorschlagende und Charakteristische ist. Das Erste und Wichtigste ist: daß es überhaupt einen Weg gibt, wobei „Weg" ernstzunehmen ist. Es gibt eine stetige Annäherung an jenes Ziel, es besteht Kontinuität zwischen dem jetzigen empirischen Zustand des Menschen und dem Letzten. Es gibt eine Stufenfolge von Akten und Zuständen, die kontinuierlich und mit Sicherheit zum Letzten führt. Das treffendste Bild, das denn auch immer und überall wiederkehrt, ist das des „Aufsteigens". „Zu diesem Ziel gelangt das mystische Bewußtsein nicht durch eine plötzliche überwältigende Vision der Wahrheit, sondern indem es stufenweise zu immer höheren Ebenen der Wirklichkeit, zu immer vollkommenerem Einswerden mit dem Unendlichen aufsteigt" [6]. Es ist „ein gründlicher Vorgang der Entselbstung . . . worin das Selbst . . . sich immer mehr dem Einen nähert, bis . . . es seine Einigung mit Gott findet" [7]. Für dieses „aufsteigende Selbst" [8] gebraucht Ekkehart, der Sprachgenius, sozusagen als terminus technicus, das Wort

[1] Otto, S. 133. [2] Otto, S. 260. [3] Underhill, S. 176.
[4] Underhill, S. 555. [5] Otto, S. 18. [6] Underhill, S. 108.
[7] Underhill, S. 522. [8] Ebenda, S. 515.

„der klimmende Geist". Er „muß fürbaß dringen" [1] „nach seiner höchsten Vollkommenheit" [2], bis „in den einheitlichen Grund".

Diese Stufen werden sehr verschieden beschrieben, gemäß den Modifikationen der Mystik; bald sind es vier, bald sieben „Stadien", bald wird darauf verzichtet, sie namenweise zu unterscheiden. Ja, so paradox es zunächst klingen mag: die Kontinuitätsidee ist dort am vollendetsten ausgeprägt, wo es auch nicht mehr „Stufen" gibt, wo nicht erst ein Prozeß durchzumachen ist, sondern wo man das in-Gott-Sein oder Gott-Sein als schon seiend erkennt. Davon später.

Zwei Wege gibt es — wie es Otto besonders schön beschrieben hat —, die der Mystiker geht, die zunächst einander ganz entgegengesetzt scheinen, in Wahrheit aber einer sind: der Weg nach außen und nach innen. Der Weg nach außen: das Erkennen oder Schauen oder Erleben oder Fühlen der Welteinheit, d. h. der Einheit «hinter» dem mannigfaltigen Sein, das Einswerden mit dem All, wo das unendliche «Gegenüber» aufhört ein Gegenüber zu sein, wo das „Brahman" und der „Atman" eins werden, oder — noch vollendeter: in ihrem Einssein erkannt werden: „das bist du". Der Weg nach innen, die „Versenkung" aber ist der eigentliche; der Weg über das All ist sozusagen ein Umweg. Denn nicht „draußen", sondern „drinnen" ist die Einheit zu finden. Es ist „ein Sich zurückziehen" in den „Grund der Seele", wo, wie die hl. Theresia sagt, „die göttliche Majestät uns erwartet" [3]. „Der intuitus ... hat die Maxime: Nach Innen geht der geheimnisvolle Weg. Abkehr von allem Außen, Rückzug in die eigene Seele, in ihre Tiefe, Wissen um eine geheimnisvolle Tiefe und um die Möglichkeit, in sie sich zurück, sich einzuziehen, Mystik als Versenkung" [4]. „Tief im atman (im Ich) wohnt bei Cankara (nach dem mittleren Wissen) der Herr als Innenlenker, in mystischer Verbundenheit mit dem atman: und im Seelengrunde blüht und grünt bei Ekkehart Gott (solange er noch nicht entworden ist), da geht er ein und aus, da hat er seine verborgene Statt, da zeugt er sein ewiges Wort; da hält er Zwiesprach mit der Seele" [5]. Gott wird erkannt, „indem die Seele, aller Begriffe ledig stehend, eingeht in sich selbst und ihren Grund und in sich selbst ... als in der Stätte, da Gott selber ein und ausgeht, oder die geradezu selber

[1] Otto, S. 262. [2] Ebenda, S. 263. [3] Underhill, S. 136.
[4] Otto, S. 53. [5] Ebenda, S. 107.

göttlich und Gott ist, die Erkenntnis erlangt“ [1]. Da gilt es dann: „Gott ist dasselbe Eine, das ich bin“ (Ekkehart). „Mit ihm sind wir eins, nicht nur vereinigt, sondern ein schlechthin Einiges“ (Ekkehart) [2]. „Sie erkennt und weiß sich als das ewige Brahman selbst“ [3].

Dieser Weg ist, so sagten wir, ein kontinuierlicher. Sonst wäre es eben kein Weg. Aber dieser Weg braucht kein geradliniger zu sein. Zwischen dem Ausgangspunkt des natürlichen Menschen und dieser „Wiedergeburt“ liegen viele Hindernisse, die zu überwinden sind. Eben darum muß es eine mystische „Praxis“, ein „Klimmen“ geben. Diese Praxis hat sehr verschiedene Formen: von den primitiven Praktiken mit physiologischen Mitteln (Narkotika, sexueller Rausch, Schwirrholz, Tanz), von den psychotechnischen Praktiken des Yoga bis zu den sittlichen Kämpfen der „christlichen“ Mystiker ist ein weiter Weg. Von der Bedeutung dieser Verschiedenheiten soll sofort die Rede sein. Aber wie tief und hoch, wie eng und steil dieser Weg auch sein mag: über alle Hindernisse klimmt der echte Mystiker hinauf, ans Ziel. Es gibt ein „Genug!“ der Selbstverleugnung oder Askese. Dann „weichen die Trübsale und Disharmonien der dunklen Nacht eine nach der anderen, das Positive tritt an die Stelle des Negativen, durch die Wolke des Nichtwissens dringen die Strahlen des Lichtes“ [4]. „Die mystische Reise ist jetzt, nach dem Wort des Sufidichters, nicht nur bis zu Gott, sondern bis in Gott gelangt ... Die letzte Unvollkommenheit ist geschwunden, und er findet in sich die edle Tinktur, das Gold der geistlichen Menschheit“ [5]. „Und so schaute er Brahma. Und daher erlangte er die höchste Erlösung“ [6]. „Wenn aber alles Gestaltete — sagt Ekkehart — von der Seele abgelöst ist, und sie allein noch schaut das Ewig-eine, dann empfindet das bloße Wesen der Seele das bloße ungestaltete Wesen der göttlichen Einheit ... In welchem alle Bestimmtheit und Eigenschaft verloren geht und eins ist“ [7]. Das ist das eigentliche mystische Erlebnis. Erlebnis ist es; in der Zeit, in dieser geschichtlichen Existenz wird das Letzte, das Vollkommene erreicht. Zwar tritt auch hier wieder, im Gebiet der „christlichen“ Mystik ein gewisses Schwanken ein. Man hat das Höchste als Erlebnis, nicht

[1] Otto, S. 43. [2] Ebenda, S. 17. [3] Ebenda, S. 7.
[4] Underhill, S. 523. [5] Ebenda, S. 545. [6] Otto, S. 74.
[7] Ebenda, S. 79.

als Hoffnung, als Besitz, nicht als Glaube, als Erfüllung der Sehnsucht nach Unmittelbarkeit, als Gottschauen; und doch hält einen eine leise Erinnerung zurück, dieses Letzte auch wirklich uneingeschränkt das Letzte zu nennen. Nur die kühnen Mystiker wagen es, wie die Inder und Perser es wagen.

Es gehört aber zum Wesentlichen auch der „christlichen" Mystik, die vollkommene Seligkeit, die gegensatzlose Einheit, die schattenlose Helligkeit dieses Endzustandes in allen Farben und mit allen, auch den kühnsten Bildern der Einigkeit, zu beschreiben. Die Temperamente sind zwar verschieden. Die Erkenntnismystiker, die — wenn wir denn schon einmal von psychologischen Differenzen sprechen — männlicheren Mystiker bleiben auch hier in einer gewissen gewaltigen Feierlichkeit, während die „affektiven" in erotischen Bildern schwelgen. Das Bild von der geistlichen Hochzeit — die NB. nicht wie im Neuen Testament als soziales Gleichnis, als gemeinschaftliches Mahl, sondern als individuelles Erlebnis, als „bräutliche Umarmung" gedacht ist — ist stereotyp in der mönchischen und hauptsächlich in der nonnischen Mystik. Die heilige Theresia, darin noch zurückhaltender als andere, spricht von ihrer seligen Vision Gottes, wo sie ihn, in seiner Hand einen langen goldenen Speer, sieht, mit dem er sie ins Herz sticht, so daß er bis in die Eingeweide dringt .... „Der Schmerz war so groß, daß ich stöhnen mußte und so überschwenglich war die Süße ... Das Liebeskosen, das nun zwischen Seele und Gott stattfindet, ist so süß, daß ich zu seiner Güte flehe, er möge es den kosten lassen, der da meint, daß ich lüge" [1]. Aber auch der, den Evelyn Underhill für den größten aller Mystiker hält, Ruysbroek, schildert „dieses minnigliche Umfangen", es „in seinem Grunde genießend ohne Weise", als ein „ewiges Ruhen in einer genießenden Umarmung minniglicher Zerflossenheit" [2]. Ebenso vergleicht Plotin, „der größte unter den heidnischen Ekstatikern", das mystische Erlebnis der „Liebesleidenschaft", die „den Liebenden im Gegenstande seiner Liebe zur Ruhe kommen läßt" [3]. Daß vor allem die heißblütigen Orientalen mit dieser Symbolik nicht geizen, versteht sich von selbst. Wie sollten sie? Kann irgendein Gleichnis, mag es auch den stärksten Affekt ausdrücken, stark genug, leidenschaftlich genug sein, um die erlebte Seligkeit auszudrücken?

[1] Underhill, S. 381. [2] Ebenda, S. 448. [3] Ebenda, S. 485.

Nur die Inder gehen noch einen Schritt weiter, wenigstens die kühnsten unter ihnen. Alles Bewußtsein, so sagen sie, ist Bewußtsein von etwas, hat also, auch wenn es noch so innig mit seinem Gegenstand verschmilzt oder sich mit ihm eins weiß, als Wissen davon immer noch den Gegensatz in sich. Das Allerhöchste ist darum jene Steigerung des Bewußtseins, die zugleich sein Verschwinden ist: die ekstatische Bewußtlosigkeit, der „Tiefschlaf". Dieser Gedanke lebt wohl auch in dem von uns Europäern so leicht mißverstandenen Nirvana des Buddhismus, der ja auch nach Otto [1] die höchste Steigerung der Mystik darstellt.

Es versteht sich aus all dem Gesagten ohne weiteres, daß Mystik, sobald sie die niedrigste Stufe orgiastischer Rauschreligion verläßt, nicht mehr als Massenerscheinung, aber auch nicht als Volksreligion denkbar ist. Der Weg des Mystikers ist der Weg eines Einsamen, der die Einsamkeit ebenso suchen muß, wie die Abkehr von den Bildern der Welt. Beides gehört notwendig zum mystischen Weg. Ich spreche jetzt nicht von den Mystikern, sondern von der Mystik der Mystiker. Es gibt Mystiker, die — ebenso wie auch andere Menschen „zwei Seelen in ihrer Brust" haben — sozusagen nebenbei Mystiker sind, oder bei denen mit der Mystik eine ganz andere Art der Gottesbeziehung sich um den Vorrang streitet. Wir wollen von diesen Komplikationen jetzt absehen. Der Mystiker, der rein nur seinem mystischen Trieb lebt, wird ein Einsiedler. Das ist die seinem mystischen Gotterleben und Gottsuchen allein gemäße Existenzart. Es ist aber die Mystik, wie vor allem Evelyn Underhill nicht müde wird zu betonen, eine Sache des mystischen Genius. Man ist dazu entweder geboren oder nicht. „Wir Bewohner des Tales können nur einen flüchtigen Blick auf das wahre Leben jener erwählten Geister werfen, die auf dem Berge der Verklärung wohnen" [2]. Diese Einsamkeit aber schließt, im Verein mit dem Streben nach dem Höchsten, das ja völliges Insichschwingen, seliger Genuß der göttlichen Nähe ist, die Tendenz nach Abkehr auch von allem nach außen gerichteten Tun in sich. Daß bei der „christlichen" Mystik diese Tendenz nicht so deutlich und nicht so ungebrochen sich auswirkt wie im Osten, hat Gründe, die außerhalb der Mystik selbst liegen. Doch soll

[1] Otto, S. 197. [2] Underhill, S. 540.

auf diesen so oft in den Vordergrund gerückten Punkt hier nicht der Akzent gelegt werden.

Wohl aber bleibt uns noch übrig, die Stellung zu untersuchen, die die Mystiker zu den Religionen einnehmen, aus denen sie hervorgewachsen sind, kurz anzudeuten. Die Mystik ist eine Blüte am Baum der Religionen, die selbst keine oder nur schwache Kräfte der Fortpflanzung in sich hat. Die Mystiker wachsen selten aus mystischen Kreisen, sondern fast immer aus „Volksreligionen" hervor, und auch die mystischen Kreise, die sich etwa bilden — der Buddhismus, sofern er Volksreligion geworden, hat mit Mystik wenig mehr zu tun —, pflegen sich, trotz einer gewissen innern Spannung, wenigstens äußerlich an vorhandene Religionen anzuklammern. Für sich selbst hat die Mystik keine — wenn ich so sagen darf — geschichtliche Konsistenz. Die äußere Stellung des Mystikers zu seiner „Mutterreligion" pflegt die der Loyalität und Pietät zu sein. „Es ist charakteristisch für ihn, daß er, sofern seine transzendentalen Betätigungen gesund sind, gewöhnlich in seiner Glaubensform bleibt, statt sie zu verwerfen" [1]. Das ist ein Grund für viel Verwirrung in Hinsicht auf das Wesen der Mystik.

Denn der Mystiker übt diese Loyalität, gerade weil er innerlich, oft ohne sich dessen ganz bewußt zu sein, von der gewöhnlichen Religion so frei ist, daß er sie als eine Vorstufe zu seiner Mystik gelten lassen kann. Mystik ist im ganzen tolerant, viel toleranter als der Glaube, weil ihr aller Glaube, alle Art von Mittelbarkeit, als Vorstufe ihres Weges und Erlebens gilt. Der Mystiker nimmt zum Glauben ungefähr dieselbe Stellung ein wie der ihr auch sonst verwandte Gnostiker: er ist wesentlich Esoteriker.

Auch der Mystiker muß von irgendeinem Punkt ausgehen, wie der Metaphysiker. Er geht in der Regel von seiner Volksreligion aus. Das kann aber, auch wenn er sich in Verfolgung seines mystischen Weges und Denkens noch so sehr von ihr entfernt, nicht ganz ohne Einfluß sein. Sehr fein hat Otto nachgewiesen, wie man die „Mystik und ihre Formeln nach ihrem Gehalte nicht verstehen kann, wenn man sie für sich nimmt, statt in Verbindung mit dem Boden, über dem sie sich wölben" [2]. Auch die sublimste, kühnste Mystik „trägt noch Farbe und Duft von dem Boden,

[1] Underhill, S. 127. [2] Otto, S. 112.

der sie trägt“ [1]. Aber, so wahr das auch ist: das Entscheidende ist es nicht. Das Entscheidende ist das andere, daß die Mystik, über welchem „Boden“ sie sich auch „wölbe“, in diesem sich-Wölben eben wesentlich Mystik und darum überall wesentlich dasselbe bleibt. „Der Prägestöcke, die die Mystiker benutzt haben, sind viele. Ihre Besonderheiten und Auswüchse sind immer interessant und bisweilen höchst bedeutsam . . . Doch das Gold, aus dem diese verschiedene Münze geprägt wird, ist immer dasselbe kostbare Metall.“ Daher müssen wir stets seine Substanz und seine Akzidenzien, unter denen wir es wahrnehmen, unterscheiden [2]. Damit kommen wir auf den Anfang zurück: die Mystik ist, wesentlich, immer und überall, trotz ihrer verschiedenen Nuancierungen, dieselbe. Ausdrücklich anerkennt unsere englische Autorin die völlige Uebereinstimmung zwischen der christlichen Mystik einerseits und der neuplatonischen und mohammedanischen Mystik anderseits, und legt sich das, da sie ja zugleich den christlichen Glauben zu vertreten meint, so zurecht, daß das Christentum der „vollkommenste Rahmen für das mystische Leben sei“ [3]. Wie in diesem „Rahmen“ die Uebereinstimmung zwischen Christentum und Mystik bewerkstelligt wird, d. h. wie die Mystiker mit dem christlichen, überhaupt mit dem jeweiligen Glauben sich auseinandersetzen, das ist in diesem Buche ebenfalls ausführlich zu vernehmen: durch das Mittel der symbolischen Interpretation sowohl des Dogmas als des Kultus. Davon soll unten die Rede sein.

II. Das innere Wesen der Mystik.

Damit, daß es gelingt, einen empirischen Begriff der Mystik aufzustellen, ist die Frage noch nicht beantwortet, ob sich auch eine «Idee», ein «Wesen» der Mystik auffinden lasse, ob also die Erscheinungen, die wir als Mystik zusammenfassen, durch eine bestimmbare innere Einheit zusammengebunden sind. Wer einmal gemerkt hat, daß das Suchen nach einem „Wesen der Religion“ das Haschen nach einem Phantom ist — da es ein solches „Wesen aller Religionen“ gar nicht gibt —, der schöpft von vornherein Verdacht, es möchte sich mit dem „Wesen der Mystik“ ebenso verhalten. Es könnte ja sein, daß nicht ein solches Wesen das Gleichartige in allen mystischen Erscheinungen

[1] Otto, S. 143. [2] Underhill, S. 128. [3] Ebenda, S. 140.

wäre, sondern gewisse Tendenzen, die aber, je stärker sie einzeln sind, desto mehr zu innern Spannungen, wenn nicht gar zu Gegensätzen führen. Gehen wir etwa aus von der aller Mystik eigenen Tendenz zur Unmittelbarkeit oder direkten Einheit — die Begriffe dürfen nicht bestimmter gewählt werden, wenn wir alle Mystik einschließen wollen —, so erkennen wir, apriorisch wie empirisch, daß diese Tendenz in zwei Richtungen treibt, die einander entgegengesetzt sind.

Unmittelbarkeit der Einheit mit dem All, mit Gott, mit dem „Anderen" gibt es nur dort, wo die Aufhebung aller Gegensätze und Grenzen erlebt wird, also dort, wo das Subjekt erlebend, d. h. in einem Zeitmoment, in das Andere übergeht, indem die Grenze zwischen ihnen aufgehoben wird: Expansion des Ich ins Unendliche als zeiterfüllendes Ereignis. Das ist die Ekstasis, das ekstatische Erlebnis, wie es uns sowohl aus den primitiveren Formen der orgiastischen Rauscherlebnisse, als auch aus dem „Vergottungserlebnis" der höheren Mystik bekannt ist. Alles was Grenzsetzung bedeutet ist hier verschwunden, und gerade das ist das Gesuchte. Darum kann Ekstase psychologisch nicht an den «Orten» statthaben, die durch Grenzsetzung qualifiziert sind: nicht im Denken und — noch weniger — im Willen. Der bevorzugteste «Ort» ist das Gefühl als das Medium der unmittelbaren Teilhabe am Anderen, oder, was dasselbe ist, als die vollkommenste Einbeziehung des Anderen in das Eigene. Gedanke und Wille setzen immer Grenzen; das Gefühl hebt sie auf. Als ein Mittleres zwischen Gefühl und Gedanke mag die „Anschauung" des Unendlichen gelten, obschon in ihr das Andere als ein Gegenüber nicht rein wie im Gefühl „Meiniges" ist. Darum spielt in der ekstatischen Mystik das Gefühl eine unbedingt bevorzugte Rolle. „Gefühl ist alles . . ."; denn solange es nicht Gefühl geworden, ist es nicht völlig unmittelbar. Allerdings könnte man auch hier noch, mit den Indern, einen Schritt weiter gehen. Das Gefühl ist der Uebergang vom Bewußten zum Unbewußten. Auch im Gefühl ist noch Grenze. Denn ich fühle E t w a s. Das Gegenübersein kann also erst im Unbewußten, im „Tiefschlaf" aufhören. Die Ekstase, das Gefühlserlebnis der grenzenlosen Einigung oder Einheit ist der eine Pol der Mystik, und ganz ohne diesen Pol ist keine Mystik, auch nicht die Ekkehartsche.

Aber indem wir schwankten, ob wir „Einigung" oder „Einheit" sagen sollten, haben wir bereits die andere Tendenz wahr-

genommen. Mystik will nicht Einswerdung, sondern Einssein. Was aber kann dem Einssein entgegengesetzter sein als das Momentane, und wäre es auch ein Gipfelerlebnis? Ein Gipfel, von dem ich wieder herunter muß, kann im Sinne des Einsseins kein Höchstes sein. Darum gibt es eine Mystik, die nicht so sehr das ekstatische Erlebnis sucht, als — wenn man so sagen darf — den ekstatischen Gedanken. Denn der Gedanke geht auf das Sein, nicht auf das Werden. Was der Mystiker als seiend erkennt, das „ist" nicht bloß im Moment des Erkenntnisaktes. Das Erkennen ist immer transzendierend, es erkennt über das Erkennen hinaus das Erkannte, also das Sein, das auch abgesehen vom Akt des Erkennens ist. Indem also der Mystiker die ewige Einheit von allem, den Grund von allem, die Identität von allem, darum auch die Einheit seiner selbst mit dem All oder mit Gott oder mit dem Grund erkennt, erkennt er diese Einheit als das wahrhaft Seiende, demgegenüber alles andere Schein ist. In dieser Erkenntnis hat er die Ueberlegenheit über jeden Moment, über alles Erleben. Sein psychologischer Zustand kann ihm völlig gleichgültig sein. Er weiß, daß das alles ja nur die Oberfläche ist, unter deren aufgeregtem Wechsel und Wogen der ewig seiende Einheitsgrund als die Wahrheit dieses Scheinhaften „weset". Da aber dieser Einheitsgrund oder diese Grundeinheit über allem Gegensatz steht, kann sie nicht mehr inhaltlich gedacht werden. Hier ist die Grenze des Denkens erreicht, aber diese Grenze ist zugleich, als Inhalt, die Grenzenlosigkeit.

Die gegensatzlose Einheit, in der ich selbst eins bin mit ihr — nicht bloß ihr gleich —, ist der mystische Grenzgedanke. Hier ist also insofern der Gegenpol zum ekstatischen Gefühl erreicht, als alles «Erlebnismäßige», Momentane ausgeschaltet zu sein scheint. Es ist der Inhalt, nicht die Erlebnisform, auf den es hier ankommt: die Einheit, die ich weiß, die ich ganz abgesehen von allem psychisch Zuständlichen als seiend schaue, erkenne.

Und doch haben wir es, psychologisch gesprochen, mit Polen, also bloß dynamischen Spannungsgegensätzen, die einander fordern, zu tun, nicht aber mit Gegensätzen, die sich ausschließen. Denn der Mystiker will ja eben jenen Grenzgedanken nicht als bloßen abstrakten Grenzbegriff, als kalten ontologischen Denkinhalt gelten lassen. Er behauptet zugleich, jene Einheit in seinem Erkennen nicht bloß zu erreichen, sondern in ihr wirklich zu leben.

Darum schillert die Rede des mystischen Denkers beständig ins Ekstatische hinüber. Sie deutet an, daß jene Einheit nicht nur als „Wahrheit" erkannt, sondern auch als Zustand erlebt sei, daß man also von ihr zwar denkend in den Formen der Spekulation oder Metaphysik rede, aber mit diesem begrifflichen Reden ein Ueberbegriffliches, also ein Erleben meine. Was aber könnte dieses anders sein als das Ekstatische? Und doch wird das Ekstatische nicht eigentlich anerkannt, darum, weil man wohl weiß, daß es als vorübergehendes Erlebnis, also als ein Zeitliches unter Zeitlichem, den Anforderungen der Einheit gerade am wenigsten entspricht. Umgekehrt können auch die eigentlich ekstatischen Mystiker, sofern sie der Rede mächtig sind, nicht umhin, ihr Erlebnis als das der Einheit-in-Wahrheit zu schildern, obschon sie damit in das ihnen so fremde Element des Denkens hineingeraten. Auch sie bleiben also in der Spannung von Einheit in der Zeit (als Erlebnis) und Einheit jenseits der Zeit (als Gedanke). So wie die mystischen Denker, die zwar auch als Denker auf ein Uebergedachtes, ein Schauen der Einheit, ja ein Verschwinden auch des Gegensatzes von Schauendem und Geschautem weisen, nie ohne Hintergedanken an das ekstatische Erlebnis, das ihnen eigentlich fremd ist, bleiben, so sind auch die ekstatischen Mystiker nie ganz ohne beginnende mystische Spekulation. Die Ekstase ist als Erlebnis, was die Identitätsphilosophie als Erkenntnis ist. Auch diesen Zusammenhang erkennen wir am deutlichsten in der indischen Mystik, die die Ekstasis bis zur Grenze des Tiefschlafes und die Identitätsphilosophie mit gleicher Konsequenz ausgebildet hat.

Aber nun können auch die mystischen so gut wie alle anderen Tendenzen in mehr oder weniger reiner oder in gebrochener Form auftreten. Insofern hat man allerdings das Recht, von „konsequenter" Mystik im Unterschied von mystischem Synkretismus zu sprechen. Auch synkretistische Mystik kann zu in sich konsequenten Gebilden führen, nur sind diese nicht konsequente Mystik, weil in ihnen die mystische Tendenz in einer ganz bestimmten (also konsequenten) Weise gebrochen ist. Tersteegen z. B. ist zweifellos ein Mystiker, aber die Mystik ist bei ihm in einer Weise gebrochen, daß man ihn immer wieder für etwas ganz anderes als einen Mystiker, nämlich für einen Gläubigen halten konnte. Ueber die Möglichkeiten dieser Brechung der Mystik ist nun noch zu sprechen, weil erst von hier

aus die Frage der „christlichen“ Mystik gelöst werden kann.

Unsere Besinnung über das Wesen der Mystik, d. h. über die in jeder mystischen Erscheinung vorhandene polare Doppeltendenz, ermöglicht uns, auf die Frage, welches die brechenden Medien seien, und wo der Bruch am vollkommensten sein müsse, klare Antwort zu geben. «Brechend» ist alles, was als Mittelbarkeit die Unmittelbarkeit stört und alles, was als Zweiheit oder Gegenübersein der Einheit im Sinn des Einsseins im Wege steht. Das schlichte Gegenüber, von dem alles menschliche Leben ausgeht, ist das der „Dinge“, der Welt, das endliche Sein als Objekt und Vielheit. Die Mystik sucht darum dieses endliche Sein als bloße Erscheinung eines Einsseienden (Ueberwindung der Vielheit) und dieses Eine als identisch mit dem Ich (Ueberwindung der Ich-Du-Grenze) darzustellen. Sie hebt also zwei Grenzen auf: die Gott-Welt-Grenze, und die Gott-Ich-Grenze. Der Zug der Mystik zum Monismus ist unverkennbar. Aber nicht alle Mystiker bringen diese Tendenz ungebrochen zum Ausdruck. Brechung der Mystik wird also überall dort wahrzunehmen sein, wo dieser Monismus durch mehr oder weniger starke dualistische Züge gebrochen ist. Die gebrochene Gott-Welt-Einheit heißt entweder Immanenz oder Emanation. Beides bedeutet: Kontinuität zwischen Gott und Welt bei Anerkennung der Weltrealität, also undichte Grenze zwischen Gott und Welt. Die dichte, unüberschreitbare Grenze aber heißt: Weltschöpfer-Kreatur.

Das zweite Gegenüber ist: die Person. Die Persongrenze aber geht in die Weltgrenze über, wenn nicht die menschliche Persongrenze gesichert ist in der göttlichen. Die selbständige Existenz und Unauflösbarkeit der menschlichen Person hängt an der Anerkennung der Gottpersönlichkeit. Die Persongrenze ist im Vergleich mit der Subjekt-Objekt-Grenze die schärfer gezogene. Denn durch das Erkennen ist mir das Objekt immerhin „mein“ Objekt. Die andere Person aber bleibt mir als Person wesentlich gegenüber. Sie ist als Selbstwille nie mein Wille. Sofern ich sie als Person an-erkenne, anerkenne ich die Grenze zwischen ihr und mir als unüberschreitbar, während im Erkennen die Grenze, auch wenn sie gesetzt ist, doch immer zugleich überschritten wird. Der „fremde“ Wille wird nie mein Wille. Die Mystik wird deshalb vor allem die Tendenz haben, die Persönlichkeit Gottes als den mir immer gegenüber bleibenden Willen zu verneinen.

Umgekehrt ist jede, wenn auch noch so unbestimmte Anerkennung einer persönlichen Gottheit eine Brechung der eigentlich mystischen Tendenz. Denn zwischen Persönlichkeiten findet jene Einheit, die der Mystiker sucht, nie statt. Person g e m e i n s c h a f t ist nie Person e i n h e i t. Der Mystiker muß also, um aus der Persongemeinschaft, die ihm viel zu wenig scheint, Personeinheit zu machen, den Personbegriff zuerst naturalistisch erweichen, so daß sozusagen ein Ueberfließen der Personsubstanz stattfinden kann. Das Bild des sich Eingießens oder Ergießens ist darum typisch für alle gebrochene Mystik, die einerseits den Persongedanken festhalten und doch anderseits die mystische Tendenz ausleben will.

Fragen wir nun nach der Unmittelbarkeit, so müssen wir nicht so sehr das Inhaltliche als das Funktionell-Zuständliche in Betracht ziehen. Das Brechende ist hier: das Denken und vor allem der Wille. Das Ungebrochene: das Gefühl und — obschon weniger — die Anschauung. Das Denken und vor allem das Wollen ist immer ein «Weg zurücklegen». Das Fühlen aber ist ein Beisichsein. Das Denken und noch viel mehr das Wollen ist „mittelbar", das Fühlen ist „unmittelbar". Zwischen Denken und Fühlen haben wir, als das «unmittelbare Denken», in dem also das Andere beinahe zum „Meinen" wird: das Anschauen oder Schauen im Sinn der Einheitsschau. Daher das Schillern der Mystik zwischen Gefühl und Schau. Während aber der Gedanke durch die ihm einwohnende Tendenz zur Einheit noch eine Beziehung zur Mystik hat, ist der Wille, genauer die Anerkennung des Willens als unauflöslichen Personkerns, mystikfremd. Je mehr Wille, desto weniger Mystik. Spricht man mit einem gewissen Recht von dem seltenen Phänomen einer Willensmystik, so kann damit nichts anderes gemeint sein als — wie etwa beim späteren Fichte — ein mystisches Denken, das einerseits vom sittlichen Willen als Basis ausgeht und es als Einssein mit dem Göttlichen d e u t e t und andererseits zu einem Anschauen des Göttlichen vom sittlichen Willen aus führt. Aber nicht im Willen selbst liegt die mystische Einheit. Der Wille ist zwar zur Herbeiführung des mystischen Erlebens unentbehrlich, wird aber letztlich abgelöst durch Gedanke, Schauung oder Gefühl. Der Wille ist das mystikfremde Element.

Ganz besonders ist er das, wo die unaufhebbare Grenze der göttlichen und menschlichen Persönlichkeit anerkannt wird,

wo also die Souveränität Gottes, die in sich bleibende Heiligkeit Gottes, die «Selbstigkeit Gottes» anerkannt wird. Dem heiligen Gott gegenüber ist jedes mystische Verhältnis ausgeschlossen. Denn „Heiligkeit" bedeutet die nie überschreitbare Grenze zwischen Gott und Kreatur, der Selbstwille oder Eigenwille Gottes, das göttliche Ansichhalten. Die Anerkennung oder Nichtanerkennung der göttlichen Heiligkeit wird darum entscheidend sein für die Frage, ob Gott als persönlich gedacht sei oder nicht.

Aber noch ist die dichteste Grenze nicht genannt. Die Willensgrenze zwischen Gotteswille und Menschenwille ist dort am schärfsten, wo die Willen entgegengesetzt sind, wo also der menschliche Wille im Gegensatz steht zum göttlichen als der böse, als sündig. Je stärker das Böse als Sünde, als Willensgegensatz hervortritt, desto weniger ist Mystik möglich, desto mehr ist die Auswirkung ihrer Tendenz gehemmt. Trotzdem macht sich ihre Einheitstendenz auch hier noch geltend. Einmal dadurch, daß sich der Mensch durch Willensübung oder Heiligung dem göttlichen Willen annähert, also durch Heiligung — die dann vor allem in der Beseitigung des Endlich-Sinnlichen bestehen wird — sich für das mystische Erleben vorbereitet. Oder aber so, daß der göttliche Wille durch Einströmen den menschlichen Willen gutmacht. Beidemal ist die mystische Unmittelbarkeit aufs höchste gebrochen. Sie muß durch unendliche Mühen hindurch erkämpft werden. Das der Einheit Widerstrebende erweist sich in eben diesem Maße als Realität, als Nicht-Schein. Aber sie w i r d erkämpft, wenn auch nicht gradlinig, so doch auf einem „Weg", mag auch dieser Weg bloß im sich Leermachen für das Einströmen der göttlichen Gnade bestehen.

Voraussetzung dieser mystischen Gnadenlehre ist also, daß der Willensgegensatz nicht ganz ernst genommen wird. In beiden Fällen wird aus dem Gegensatz ein Fehlen, aus dem «Entgegenwollen» eine Willensschwachheit, ein Mangel oder Trägheit. Das Böse ist also nicht erfaßt als ein Nichtmehr, sondern als ein Nochnicht. Das Nichtmehr aber, in seiner Unaufhebbarkeit, heißt: Schuld, in seiner objektiven Realität: Gottes Zorn. Gottes Zorn ist die Rückwirkung der göttlichen Heiligkeit auf die menschliche Sünde. Daran also, ob das Böse durch die Begriffe Sünde, Schuld und Gottes Zorn qualifiziert ist, zeigt sich, ob die Selbständigkeit des Personwillens, die Heiligkeit Gottes

ernstgenommen wird. Hier erst wird darum die letzte Brechung der Mystik zur Unmöglichkeit der Mystik.

Blicken wir unter dem Gesichtspunkt der Brechung auf die verschiedenen Formen oder Stufen der Mystik zurück, so ergibt sich uns als Prinzip ihrer Gebrochenheit oder Ungebrochenheit die Nähe oder Ferne von der Anerkennung des persönlichen, heiligen Gottes. Je mehr der Wille Gottes als der heilige erkannt wird, desto schwerer hat es die Einheits- und Unmittelbarkeitstendenz der Mystik, sich durchzusetzen, desto mehr muß sie die Gebrochenheit in ihren Weg aufnehmen. Der ungebrochene Weg ist der der Naturmystik, wo ein Rauschmittel zur Herbeiführung der Ekstase genügt. Der gebrochenste Weg ist der der Heiligungsmystik, wo nicht weniger als die Brechung des Willens, der Person selbst, zur Herstellung der Einheit erfordert wird. Wo aber auch dieser Weg als ungangbar erkannt wird, wo weder die Kontinuität vom Menschen aus (Heiligung), noch von Gott aus (einströmende Gnade) anerkannt wird, weil das Böse als positiver Gegensatz, nicht als Mangel gefaßt ist, da hört mit der Kontinuität auch die Mystik auf. Doch wird das erst vom Gegensatz zur Mystik, vom Glauben aus, völlig deutlich gemacht werden können.

III. Der christliche Glaube und die Mystik.

Können wir von Mystik ohne weiteren Zusatz sprechen, weil sie als beziehungslose Innerlichkeit grundsätzlich in allen Zeiten und Völkern dasselbe bleibt, so ist dies beim Glauben, jedenfalls beim christlichen Glauben, unmöglich. Christlicher Glaube ist nichts ohne Beziehung zur Selbstoffenbarung Gottes in der Zeit, zum Wort. Christlicher Glaube ist Glaube an Jesus Christus. Damit ist gesagt, daß die Einswerdung, die im Glauben gemeint ist, die Versöhnung, ein solches personhaftes Ereignis ist, in dem die persönliche Beziehung eine Beziehung bleibt und nicht zur substantiellen Vereinigung oder gar zur Identität wird. Freilich findet auch hier eine Identifikation statt, die der letzte Sinn der Botschaft ist: Die Einswerdung des Glaubenden mit dem Christus. Aber diese Einswerdung ist zugleich die Anerkennung der Nichtidentität, ja der Gegensätzlichkeit: die Rechtfertigung des Sünders durch das Opfer des Mittlers. Der Mittler und der Rechtfertigungsglaube bedeuten also gleich-

zeitig die höchste Distanzierung von Gott und Mensch und ihre Vereinigung. Das ist der Gegensatz zur Mystik: die gebrochene Einheit, die Einheit, die durch den doppelten Bruch von Sünde und Versöhnung hergestellt wird.

Der christliche Glaube ist antimystisch, weil er mit der Erkenntnis Ernst macht, daß Gott Personwille ist. Er ist der absolute, der unbedingt freie, souveräne Schöpfer- und Herrenwille. Die Welt existiert nicht als sein alter ego, als sein ewiger Doppelgänger, als das notwendige Korrelat, die andere Seite Gottes. Sie existiert, weil und wie Gott sie will; sie ist seine Kreatur. Darum gibt es keine Kontinuität zwischen Gott und Welt; denn sie ist gesetzt, und er ist der Setzer. Zwischen Schöpfer und Geschöpf gibt es keinen Uebergang, kein Mittleres.

Insbesondere keinen Uebergang zwischen Gott und Mensch. Denn auch der Mensch ist freier Personwille, durch Gottes Willen. Es ist Gottes Schöpfergnade, daß er ihm diese Selbständigkeit gibt und ihn von sich selbst in Distanz hält. Gott will mit dem Menschen Gemeinschaft, darum will er ihn als Selbstwollenden. Aber er will, daß der Mensch diesen Schöpferwillen und die in ihm begründete persönliche Existenz dankbar anerkenne und ihn «nach-wolle». Diese unüberschreitbare Grenze aber wird zum Gegensatz durch den menschlichen Gegenwillen, durch das als Sünde und Schuld bestimmte Böse, und dieser Gegensatz beherrscht nunmehr, extensiv und intensiv, die gesamte Existenz. Damit ist durch die doppelte Schranke der Kreatürlichkeit und Sünde jede Kontinuität vom Menschen aus zu Gott unmöglich gemacht. Es gibt also das nicht, was alle Mystik charakterisiert: einen Weg, eine stufenweise Annäherung. Wird die verlorene Gemeinschaft wiedergeschenkt und -geschaffen, so ist das die göttliche Wundertat der Versöhnung im Mittler. Diese Versöhnung aber wird Ereignis durch das W o r t vom Mittler, das Evangelium.

Auch die Mystik spricht vom Wort, aber nicht vom äußeren, geschichtlichen, nie vom einmaligen Faktum; sondern das Wort ist dem Mystiker ewiges Prinzip und damit gerade Ausdruck der ungebrochenen Kontinuität, während das Offenbarungswort, das Versöhnungsgeschehen im Mittler, umgekehrt der höchste Ausdruck der aufgehobenen Kontinuität, des Zornes Gottes, des Risses zwischen ihm und der Kreatur ist. Anderseits spricht auch der christliche Glaube vom Geist. Aber nur der

kann behaupten, „Wer Geist sagt, der sagt Mystik“ [1], der nicht bemerkt hat, daß der christliche Glaube nie anders vom Geist spricht als im Zusammenhang mit dem äußeren Wort und der Tatsache des einmaligen Versöhnungsgeschehens. Das äußere Wort, das einmalige Versöhnungsgeschehnis, der Mittler als Grund der Versöhnung: das ist der Ausdruck dafür, daß es nur von Gott aus einen Weg zum Menschen gibt, nicht aber vom Menschen aus zu Gott. Wo an die Stelle des äußern das innere Wort gesetzt wird, da sind wir schon mitten in der Mystik und also auf dem Weg der Abschwächung der Gegensätze.

Der volle Gegensatz zur Mystik muß darum dort ausbrechen, wo dieses äußere Wort an den innern Menschen herankommt. Das ist das Wort der Rechtfertigung. Nicht als ob der christliche Glaube nur Rechtfertigungsglaube wäre. Aber nur der christliche Glaube ist Rechtfertigungsglaube; durch die Beziehung auf die Rechtfertigung erhalten alle andern Worte des christlichen Glaubens ihr spezifisches Gepräge. Rechtfertigung heißt: Gott spricht den gottlosen Menschen als zu ihm gehörig an. Keine „Eingießung“ der Gnade findet statt, sondern der Spruch der Gnade. Darum ist hier Gnade wirklich Gnade und nicht heimliche Kontinuität, also heimliche Abschwächung des Gegensatzes. Unter voller Anerkennung des Gegensatzes wird der Gegensatz aufgehoben durch das Wort, das vom Glauben empfangen wird und das diesen empfangenden Glauben schafft. Die neue Qualifikation, die Gerechtigkeit, bleibt also immer eine Gerechtigkeit des sündigen Menschen, eine indirekte, paradoxe, eine nur zu glaubende, nie empirisch-innerlich wahrzunehmende. Darum wird die Einheit nie erlebt, sie bleibt Einheit der Getrennten, und gerade darin Personeinheit. Auch in der Behauptung der Einheit ist der Glaube unmystisch.

Das zeigt sich aber vor allem auch darin, daß die Materie des Glaubens: Wort, Verheißung ist. Verbum solum habemus. Der Glaube „hat“ gar nichts anderes als die göttliche Verheißung. Diese, das Evangelium, hat er freilich, als eine wirkliche

[1] So: Otto, S. 74. Dementsprechend heißt es, bezeichnend genug, die ganze Mystik Ekkeharts sei „nichts anderes als eine mystifizierte Justifikationslehre . . ., ein Vorgang zwischen Seele und Gott allein ohne Mittel“ (271). Der Beleg dafür, aus Ekkehart: „Der Gerechte ist Gott gleich. Denn Gott ist die Gerechtigkeit. Darum, wer in der Gerechtigkeit ist, der ist in Gott und der ist selbst Gott!“

Kraft Gottes. Aber die Einlösung dieses Pfandes, die Verwandlung des Glaubens in das Schauen bleibt: Zukunft. Die Ewigkeits- und Vollendungshoffnung des Glaubens steht ebenso im selben Gegensatz zur Mystik wie der Mittler und die Rechtfertigung. Der Glaube meint also nicht sich selbst, wie das mystische Erleben sich meint, sondern er zielt auf etwas außer sich selbst: auf die Erfüllung, deren er, mitten in Sünde und Stückwerk, wartet.

IV. Die „christliche" Mystik und die Mystik Schleiermachers.

Es gibt „christliche Mystik" so wie es „moderne Gotik" oder „amerikanisiertes Chinesentum" gibt, d. h. als Stilmischung, als Mißverständnis, als gewaltsame Synthese des Unzusammengehörigen. Die geschichtlich-psychologische Möglichkeit dieser Vereinigung des Gegensätzlichen beruht auf der Abschwächung sowohl der Mystik als des Glaubens. Die Abschwächung der Mystik ist das, was wir oben ihre Gebrochenheit nannten. Nur gebrochene Mystik kann eine Synthese mit dem christlichen Glauben herstellen. Auch sie vermag das aber nur durch abschwächende Verunreinigung des Glaubens. Die Brechungen der Mystik haben wir schematisch bereits dargestellt. Die Abschwächung des Glaubens aber wird sich vor allem vom Zentrum des Glaubens, von der Rechtfertigung aus erkennen lassen. „Christliche Mystik" wird es also erstens nur dort geben, wo der Glaube nicht mehr Rechtfertigungsglaube ist, diese Mystik aber wird zweitens immer gebrochene Mystik sein, in dem Maß, als die spezifischen Elemente der christlichen Gotteserkenntnis auch in der Trübung des Glaubens noch wirksam sind.

Es ist notwendig, die Frage nach dem Verhältnis der Bibel zur Mystik wenigstens kurz zu streifen. Ganz besonders deutlich ist der Gegensatz zur Mystik im Alten Testament. Es gibt nichts handgreiflich mystikferneres als das Alte Testament, weil hier durch den vor allem hervortretenden Begriff der Souveränität und Heiligkeit Gottes jeder Versuch der Grenzüberschreitung als von vornherein aussichtslos erkannt werden muß. Im Neuen Testament entsteht der Schein mystischer Züge dadurch, daß hier die Liebe, d. h. die Selbstmitteilung Gottes an den Menschen, die Versöhnung des Schöpfers mit

der von ihm getrennten Kreatur, im Mittelpunkt steht. Da die Sprache das Neue, Jenseitige der Offenbarung immer nur durch die alten, diesseitigen Worte ausdrücken kann, ist es nicht zu umgehen, daß die Einheit Gottes mit dem Menschen als solche zu ihrem Ausdruck auch mystische Worte gebraucht, ebenso wie sie der rechtlich-sozialen Symbole nicht entraten kann. Was aber von denen, die von johanneischer oder paulinischer Mystik sprechen, beharrlich übersehen wird, ist die Tatsache, daß diese mystischen Worte immer etwas ganz Antimystisches meinen: die Einheit des Menschen mit Gott durch das Wort vom Mittler und den Glauben an den Mittler. Es gibt im Neuen Testament keinen anderen „Geist" als den, der aus dem Glauben an das Wort, an die Gottestat in Jesus Christus kommt. Die Unmittelbarkeit ist hier immer zugleich die höchste und dauernde Mittelbarkeit, und die Identität, „Christus mein Leben", ist immer die indirekte und höchst paradoxe des Glaubens, die sich als solche daran kundtut, daß sie nicht selbst die Erfüllung ist, sondern die Erfüllung als Zukunft hofft. Vor allem sollte man nicht das ekstatische Element, das sich bei Paulus zweifellos zeigt, mit Mystik verwechseln, da Paulus gerade dort, wo er davon spricht, deutlich genug anzeigt, daß er diesem Moment weder für sich noch für die anderen irgendwie wesentliche oder konstitutive Bedeutung beimißt. Nicht der ist ein Mystiker, der ekstatische Erlebnisse hat, sondern der, der sie sucht, der einen „Weg" dazu kennt und geht und in ihnen sein Gottesverhältnis begründet. Paulus aber muß hören: laß dir an meiner Gnade genügen. Die Einheit mit Christus ist bei Paulus, so gut wie bei Johannes, immer die Einheit des Glaubens an das Tatwort Gottes in Jesus Christus. Darum: Mittlerglaube, Rechtfertigungsglaube.

Daß die Reformatoren keine Mystiker sind, ja daß hier der höchste Gegensatz gegen die Mystik erreicht wird, ist eine Erkenntnis, die man, abgesehen von Ottos Protest, eine allgemeine nennen kann. Es ist denn auch charakteristisch genug, daß Evelyn Underhill, die mit ihrer Geschichte der Mystik zugleich eine Geschichte der christlichen Frömmigkeit in ihren Höhepunkten geben will, die Reformatoren samt und sonders mit Stillschweigen übergeht. Von Calvin gilt, mutatis mutandis, was wir vom Alten Testament sagten: an ihn hat sich der Versuch mystischer Interpretation noch kaum je herangewagt. Aber auch

Luthers Gegensatz ist trotz seinem anfänglich freundlichen Verhältnis zu gewissen milden Formen der Mystik nicht wesentlich geringer. Hat er sich zuerst durch die Innerlichkeit und die christliche Sprache der Mystiker über den Gegensatz hinwegtäuschen lassen, so hat er sich später über seinen Irrtum mit genügender Deutlichkeit ausgesprochen. „Auch ich habe mich eine Zeitlang in dieser Weise bewegt, nicht ohne großen Schaden für mich davonzutragen. So ermahne ich euch nun, diese mystische Theologie des Dionysius und ähnliche Bücher, in denen solches Geschwätz enthalten ist, zu verabscheuen, wie die Pest.“ Dionysius aber ist — das bezeugt aufs neue das Buch von Evelyn Underhill — der Vater aller „christlichen“ Mystik. Den sachlichen Nachweis des Gegensatzes haben wir insofern bereits erbracht, als wir im Vorigen ja immer vom reformatorischen Glaubensbegriff ausgegangen sind.

Um so notwendiger ist es, den inneren Zusammenhang von Mystik und Katholizismus hervorzuheben. Zwar ist der Katholizismus selbstverständlich keine Mystik, wohl aber hat er durch seine Erweichung des christlichen Glaubensbegriffs die Möglichkeit, die Mystik in sich aufzunehmen, sofern diese ihrerseits sich brechen läßt und auf die letzte Auswirkung ihrer Tendenz verzichtet. Auf diese Weise entsteht das Mischprodukt: „christliche“ Mystik. Die katholische Glaubenserweichung, die diese Verbindung ermöglicht, ist nichts anderes als die Umformung der Rechtfertigungslehre in jene halbmystische Gnadenlehre der „Gnadeneingießung“, die als ihr Korrelat den Vollkommenheitsweg des Heiligen hat, das also, wogegen sich letztlich der Kampf der Reformatoren richtete. Es ist nicht der Sünder, der gerechtfertigt ist, sondern der werdende Heilige, der durch stetige Heiligung und Gnadeneingießung aus einem Sünder wirklich ein Heiliger wird. Der Mystiker und der Heilige gehören notwendig zusammen. Das magische Einströmen der Gnade im Sakrament ist der Beginn dessen, was sich im Leben der heiligen Mystiker vollendet, zugleich das, wodurch sie an die Kirche gebunden bleiben, wenn sie nicht kühn genug sind, den Zusammenhang mit der Kirche und den Sakramenten als bloßes Fakultativum zu behandeln.

Die Mystik, die auf diesem katholischen Boden entsteht, zeigt nun alle Schattierungen von einem mehr nur mystisch angehauchten, fromm katholischen Kirchenglauben bis zur kühn-

sten Identitätsmystik Meister Ekkeharts. Sie zeigt sowohl die ekstatisch-affektiven wie die spekulativ-intuitiven Züge. Je mehr aber das Mystische dominiert, je kühner es wird, desto fragwürdiger wird der innere Zusammenhang mit dem christlichen Glauben, auch wenn wir darunter nur den katholischen, nicht den reformatorischen, verstehen. Das Mittel aber, durch das ein Zusammenhang wenigstens äußerlich vorgetäuscht wird, ist das uns bereits bekannte: die symbolische Interpretation des Dogmas und der Bibel[1]. Die geschichtliche Offenbarung — das Wort Gottes in der Zeit — wird zum Symbol ewig zeitloser Vorgänge und Verhältnisse. Das Einmalige, Kontingente wird zum Symbol des allgemeinen mystischen Weges und der allgemeinen mystischen Erkenntnisse. Jesus Christus wird der „ewige Sohn“, der identisch ist mit dem Tiefsten der Seele, das geschichtliche Wort Gottes wird zum ewigen Wort, das Gott ohne Mittel in der Seele spricht, die Inkarnation wird aus dem einmaligen Gotteswunder zur immer und überall in der Mystikerseele sich ereignenden mystischen Einigung[2].

Dabei wird die Offenbarung im Sinn des Glaubens meistens

[1] Vgl. Underhill, S. 127—164.

[2] So wird in der mittelalterlichen Mystik die Dreieinigkeitslehre vor allem als Ausdruck ewiger Wahrheiten, wie sie, abgesehen von aller geschichtlichen Offenbarung, vom Mystiker erschaut werden und sich darum auch in der außerchristlichen Mystik finden, aufgefaßt (Underhill 146 ff.); „die Inkarnation, die für das volkstümliche Christentum (!) gleichbedeutend ist mit der geschichtlichen Geburt und dem irdischen Leben Christi, ist für den Mystiker nicht nur dies, sondern zugleich ein dauernder kosmischer und persönlicher Vorgang. Sie ist ein beständiges Hervorbringen des göttlichen und vollkommenen Lebens, im Weltall und auch in der aufsteigenden Einzelseele, des reinen Gottescharakters, dessen wesentliche Züge in jenem einen geschichtlichen Leben dramatische Verkörperung fanden.“ Sie ist nicht „geschichtliches Ereignis, das vor zwei Jahrtausenden sich zutrug, sondern Ereignis, das sich immer wieder begibt im Leibe eines jeden, der auf dem Wege zur Erfüllung seiner ursprünglichen Bestimmung ist“. So wird „durch das Dogma von der Inkarnation die Natur des persönlichen mystischen Erlebens beschrieben und erklärt“ (Underhill 156). Ganz so deutet auch Ekkehart den biblischen Begriff Wort Gottes im Sinn eines ewigen und rein innerlichen Sprechens Gottes um. Das Wort ist dasjenige in der Seele, vermöge dessen sie Gott erkennt, darum „das eigentliche überempirische Grundwesen der Seele selber“ (Otto 277). Otto fügt selbst hinzu, daß das „theopantistisch empfunden“ sei, ohne zu bemerken, daß der Theopantismus zum christlichen Glauben in ebenso scharfem Gegensatz steht wie der Pantheismus — in den er übrigens überall umschlägt.

nicht ausdrücklich verneint, sondern im Gegenteil vorausgesetzt. Es ist so, wie Otto es von aller Mystik im Verhältnis zum Glauben sagt: die Mystik „wölbt sich darüber", ohne daß sie diese Herkunft je ganz verleugnete. Aber eben dieses unter-sich-Lassen des „niedrigen" Wissens (Glaube), dieses vermeintliche Aufwärts vom Glauben zur Mystik [1] ist der Gegensatz zum Glauben. Denn die „Rechtfertigung des Sünders", die bloß ein Auftakt ist zum mystischen Weg des Heiligen, ist das Gegenteil derjenigen, die Paulus und die Reformatoren predigen. Das äußere Wort, die Offenbarung Gottes in der geschichtlichen Zeit und am geschichtlichen Ort wird dadurch zur Vorstufe, Jesus Christus zum bloßen Anreger des mystischen Erlebens, wo nunmehr das innere Wort allein gilt. Der Mystiker bedarf des Mittlers nicht mehr, er hat diese Stufe unter sich gelassen,ebenso wie er auch den Himmel nicht mehr — wie der Glaubende — hofft, sondern bereits in sich trägt. Wie er ein Heiliger wirklich ist, so ist er auch, im mystischen Schauen und Erleben, wirklich im Himmel, „am Ziel" [2].

Ebenso deutlich ist aber auch, aufs Ganze der „christlichen" Mystik gesehen, die Abschwächung der mystischen Tendenzen durch die Verbindung mit dem christlichen Glauben. Von einigen wenigen ganz kühnen Aeußerungen abgesehen bleibt diese Mystik irgendwie in die Grenzen des Glaubens an einen Schöpfer und ein von ihm geschaffenes, nie mit ihm völlig identisches Ich gebannt. Es ist darum nicht sowohl Identitätsmystik als Mystik der Vereinigung, und auch diese Vereinigung ist nur selten als wirkliches Untergehen des Ich im göttlichen Wesen gemeint, trotzdem der Ausdruck der Vereinigung immer wieder dem Bild der vollkommenen Verschmelzung sich nähert. Ebenso hat der Gegensatz Endlichkeit-Unendlichkeit den anderen: Heiligkeit-Sünde irgendwie in sich aufgenommen, was sich in der ungeheuren Steigerung der sittlichen Anforderungen an den Mystiker, also in einer fortwährenden Brechung des mystischen Weges zeigt. Aber die entscheidende Brechung findet nicht statt: die Erkenntnis, daß Gnade immer wieder nur in der Begnadigung des Schuldigen bestehen kann. Das Negative verschwindet vielmehr nach und nach völlig im Positiven, man entwächst in der fortschreitenden Heiligkeit der Vergebungsnotwendigkeit. Denn ein Hei-

[1] Otto, S. 227. [2] Underhill, S. 579.

liger ist ja, im Unterschied zum Sünder, der, der wohl der Vergebung bedurfte, aber nicht mehr bedarf, der, der nicht durch das Wort der Gnade als ein Gerechter g i l t , sondern durch die eingegossene Gnade ein Gerechter geworden i s t.

Die klassische „christliche" Mystik ist darum zweifellos die katholische. Daneben aber gibt es auch eine, die man deshalb, weil sie sich von der katholischen Kirche losgelöst hat, als protestantische bezeichnet. Diese Bezeichnung ist ebenso falsch als etwa die Identifikation von Liberalismus und Protestantismus im Begriff des Neuprotestantismus. Es handelt sich um jene Einzelnen am Rande des Protestantismus, die man mit Troeltsch richtiger als die Spiritualisten bezeichnet. Bei ihnen erscheint die christliche «Substanz» aufs äußerste verdünnt und in Mystik aufgelöst, während umgekehrt die Mystik sich hier noch ungehemmter als im Rahmen der katholischen Kirche entfalten kann. Sie stehen aber zum Protestantismus und Katholizismus im selben Gegensatz: sie sind unkirchlich, weil sie nicht mehr an das einmalige Offenbarungswort, an die Verkündigung gebunden sind. Die Uebergänge von hier zum pantheistischen Idealismus, zur täuferischen Sekte und zum innerkirchlichen Pietismus zu verfolgen, liegt außerhalb unseres Zweckes. Sie seien hier nur eben genannt.

Zu diesen Ablegern der auf christlichem Boden gewachsenen Mystik gehört auch diejenige Schleiermachers. Schleiermacher ist kein eigentlicher Mystiker im alten, großen Stil; er ist weit davon entfernt es zu sein. Kein moderner Mensch ist ein echter Mystiker, und Schleiermacher ist ein moderner Mensch durch und durch. Er ist ein wesentlich diesseitiger, ein an der Kultur orientierter Mensch, der die Religion als Wert dem Kulturwert ein- und unterordnet, dem nicht wie dem echten Mystiker das Gotteserlebnis alle anderen Erlebnisse und Güter verdunkelt und gering erscheinen läßt, sondern der im Gegenteil auf die Ausgleichung von Religion und Kulturleben bedacht ist. Das geht schon aus den Reden, noch mehr aber aus der Dialektik und philosophischen Ethik hervor. Aber alle diese Werke sind gleichzeitig Zeugnisse dafür, daß das, was Schleiermacher als Religion kannte und wertschätzte, mystische Religion, wenn auch stark säkularisierte Mystik ist. Der Religionsbegriff Schleiermachers ist mystisch; aber diese Mystik ist — das gilt für alle romantische Mystik — dem Kultursystem eingefügt und angepaßt. Die Dia-

lektik ist die gedankliche Rechtfertigung dieser Auffassung, die Ethik ihr unzweideutigstes Dokument.

Daß wir es auch in den Reden mit stark säkularisierter Mystik zu tun haben, wird vor allem an ihrem ästhetischen Charakter deutlich. Hier redet eben doch vor allem der ästhetisch hochgebildete Kulturmensch zu ebensolchen Kulturmenschen davon, wie Religion ein ebenso hohes Gut sei wie Kunst, Wissenschaft und Philosophie. Diese Anschauung des Universums erfordert keine Askese, keinen mühsamen Weg der Heiligung, keine Lossagung von den Dingen dieser Welt; sie ist eine köstliche Perle, aber nicht die Perle, um deretwillen man alles andere verkaufen muß, sondern eine, die sich in den Perlenkranz der Kulturgüter einfügen läßt und dem Kulturmenschen wohl ansteht. Echte Mystik will — dies hat sie mit dem echten Glauben gemein — alles sein, diese Mystik will „ihre Provinz" haben.

Wenn man die Romantik überhaupt nach einem ihrer Hauptzüge als ästhetisch verweltlichte Mystik bezeichnen kann, so ist es Schleiermacher vor allem, der einen Versuch im großen Stil unternommen hat, den Ausgleich von Mystik dieser Art und Kultur gedanklich zu begründen und zu rechtfertigen. Wir haben diese Synthese bereits kennengelernt: Sie ist nichts anderes als die Verbindung der identitätsphilosophischen Grundidee mit einer idealistischen Teleologie. Der Identitätsphilosophie entspricht eine ungebrochene, „kühne" Mystik alten Stils, wie wir sie am reinsten in der Atman-Brahmanlehre Indiens (Vedanta) ausgeprägt finden. Ein solches System und eine solche kühne Mystik kennt kein Werden, keine geschichtliche Teleologie, darum kein Kulturinteresse. Der leidenschaftliche Zug zum Alleinen verschlingt alle anderen Interessen. Das ist keine Philosophie und Religion für moderne Europäer. Mit einer solchen kann man als Kulturmensch allerhöchstens, wie gewisse Neumystiker, ästhetisch spielen. Denn zu ihr gehört als praktisches Korrelat das Leben des Einsiedlers und Asketen.

Schleiermacher aber will nicht spielen; er will beides sein, Mystiker und Kulturmensch, aber er will beides gerechtfertigt sein. So verbindet er durch geniale gedankliche Kombination mit der Identitätsphilosophie jene Idee, die einen optimistischen und zugleich realistischen Kulturpositivismus möglich macht: den dynamisch-teleologischen Geistesbegriff, Geist als quantitativ bestimmte, aber teleologisch gerichtete Dynamis, d. h. Geist

als die Kraft eines naturähnlichen Geschichtsprozesses. Die Verbindung zweier so heterogener Elemente wie Mystik und Kultur kann natürlich nur durch Abschwächung beider bewerkstelligt werden.

Die Mystik wird dadurch abgeschwächt, daß hier die Einheit mit dem Absoluten oder also der Durchbruch des tiefsten Seelengrundes ins aktuelle Bewußtsein etwas immer nur Werdendes ist; man ist also immer auf dem Weg zum mystischen Erlebnis, ohne es doch in seiner Vollkommenheit je zu haben. Die Abschwächung des Geistes und seiner Teleologie geschieht vermöge seiner Naturalisierung, also dadurch, daß er als dynamisches Quantum, das kontinuierlich mit der Natur verbunden ist, aufgefaßt wird. Die Kultur ist darum von vornherein stark technisch-dynamisch, also nach ihrer Verwandtschaft mit der Zivilisation hin bestimmt, woraus sich die Behauptung ihrer Stetigkeit und ihres ungebrochenen Fortschritts begreifen läßt.

Was durch diese Kombination entsteht, ist eine sehr gemäßigte — beinahe möchte man sagen domestizierte oder verbürgerlichte — Mystik, auf der anderen Seite eine ebenso gemäßigte, verbürgerlichte Geistes- und Geschichtsauffassung. Man spürt in beidem etwas von der antiken Sophrosyne, vom Prinzip des die Mitte Haltens, wie dies auch der Grundtendenz des Schleiermacherschen Denkens, der Idee der Stetigkeit und des Gleichgewichtes entspricht. Man kann sich fragen, warum denn hier gerade mit der Mystik der Bund geschlossen wurde, die sich doch für solche bürgerliche Einordnung wenig zu eignen scheint. Diese Frage ist aber nicht nur an Schleiermacher, sondern an die ganze Moderne zu richten. Warum sind die modernen Kulturmenschen, sofern sie überhaupt religiös sind, mystisch-religiös? Die Antwort kann nicht schwer fallen. Sie sind es darum, weil einzig vom mystischen Prinzip aus die Selbstrechtfertigung des Menschen möglich ist. Die Immanenz des Göttlichen im Menschengeist ist das gemeinsame Glaubensbekenntnis sowohl des Mystikers wie des Humanisten. Religion der Immanenz, Frömmigkeit, die das tiefste Göttliche im tiefsten Menschlichen findet, ist die einzig mögliche Religion für den Menschen, der gewillt ist, sich selbst, seine Autonomie, seine Vernunft zum Maß aller Wahrheit und aller Werte zu machen. Die Mystik, freilich in dieser abgeschwächten Form, ist die Religion des Kulturmenschen.

Diese Mystik ist es nun, die samt der ihr komplementären

Geistes- und Kulturphilosophie in der Glaubenslehre abermals eine Verbindung eingeht: mit dem christlichen Glauben. Ist diese Synthese einerseits leichter zu vollziehen als die des „christlichen" Mystikers alten Stils, weil die Beziehung zum Geschichtlichen bereits vorbereitet ist, so ist anderseits klar, daß dabei nicht bloß die Mystik, sondern auch der Glaube in einem Maße verdünnt werden muß, der von beidem nichts Eigenartiges mehr übrig läßt. Was in der Glaubenslehre vorliegt, ist weder Mystik noch christlicher Glaube mehr. Mystisch — im genannten abgeschwächten Sinn — ist der Religionsbegriff, das „Wesen der Religion", das auch das Wesen der christlichen Religion zu sein beansprucht. An den christlichen Glauben erinnert dagegen die Beziehung auf Jesus. Aber diese Beziehung ändert nichts Wesentliches am religiösen Grundgefüge. Jesus ist der unvergleichliche Anreger jener mystischen Frömmigkeit, mehr nicht. Er ist nur Mitursache, er ist nicht Grund, Inhalt und Beziehungspunkt des Glaubens. Der christliche Glaube geht also so gut wie spurlos in jener mystisch gefärbten Humanitätsreligion oder kulturell geprägten Mystik unter, während allerdings die Kraft des mystischen Geistes durch diese zweite unnatürliche Verbindung noch weiter gemindert wird. Wenn die Glaubenslehre trotzdem in gewissem Sinn die Theologie wieder auf ihr Eigenes, auf die Botschaft von Jesus Christus gelenkt hat, so liegt das mehr am äußeren christozentrischen Aufbau und der darin vielleicht zum Ausdruck kommenden Absicht als an ihrer Verwirklichung [1].

V. Die Mystik und das Wort.

Und nun: was ist Mystik, vom christlichen Glauben aus gesehen? Große, echte Mystik ist der große, echt-religiöse Gegner des Glaubens. Der christliche Glaube hat heute keinen anderen respektablen religiösen Gegner mehr; aber die Mystik wird sein Gegner bleiben bis ans Ende der Tage. Sie könnte es nicht, wenn sie nicht tiefe Wahrheit enthielte, ja sie könnte es nicht, wenn nicht gewaltige Gotteskräfte in ihr steckten. Die Mystik verhält sich zur christlichen Glaubenswahrheit auf religiöser Seite, wie der Moralismus auf der ethischen Seite: Sie ist zugleich das Nächste und das Fernste. Auf der

[1] S. die Beilage S. 361 ff.

Stufenleiter der nichtchristlichen Religionen steht zweifellos die Mystik zu oberst, ja man kann sagen: alle außerchristliche religiöse Entwicklung muß ihr zustreben. Sie ist die Quintessenz der nichtchristlichen — der Christ sagt: heidnischen — Religionen, ihr feinster Extrakt. Aber wie die Glaubensgerechtigkeit des Neuen Testaments gerade der höchsten moralischen Gerechtigkeit des Pharisäers in schärferem Gegensatz gegenübersteht als der Ungerechtigkeit des Zöllners, so steht sein Gottesglaube auch der Mystik in schärferem Gegensatz gegenüber als irgendeiner anderen religiösen Erscheinung. In Luthers Kampf gegen den Heiligen, gegen die „Werkgerechtigkeit" sind beide Gegensätze auf eine Formel von ungeheuerster Abstoßungsenergie gebracht.

Das Große und Wahre an der Mystik ist die Leidenschaft ihrer Gottes sehnsucht. Die großen Mystiker haben redlich Gott gesucht und sie haben sich oft genug den Weg zu Gott sauer werden lassen. Es geht ein gewaltiger Zug nach Gott durch alle Mystik hindurch, die sie uns ehrwürdig macht. Darum und darin ist sie unendlich mehr als alle, auch die im Namen des christlichen Glaubens einhergehende religiöse Sattheit und Philisterei. Sie hat so oft, den rasch verhärteten Glaubensbewegungen gegenüber, mitten in Priester- und Kirchen- und Theologentümern, die Gottesfrage lebendig erhalten. Der Zug zum Unbedingten hat je und je die Mystik zu einem geistesgeschichtlichen Ferment allerersten Ranges gemacht. Sie hat immer wieder, wo der Glaube zur Formel, wo die Kirche zur Institution erstarrte, das Gefühl für die Unmittelbarkeit der Beziehung zwischen Gott und Mensch wach erhalten müssen. Sie lebt — auch in ihren naturhaftesten Gestaltungen — vom Bewußtsein der ursprünglichen Gottzugehörigkeit der Menschenseele. Sie schöpft aus nichts anderem als aus dem Grund der imago dei, des Gottesbildes, das durch den Bruch mit Gott wohl verderbt, aber nicht vernichtet ist.

Aber das Gefährliche und Verderbliche der Mystik ist die Behauptung ihres Gott besitzes. Die Gottessehnsucht verleitet dazu, sich die Gottesgemeinschaft, ja die Vergottung zu erschleichen. Was die orgiastische, naturhafte Mystik in grober, sinnlicher Weise tut, das tut die Geistesmystik feiner: sie bringt — vermeintlich — das Erlebnis der Gotteinheit zustande. Sie weiß einen heimlichen Weg zu Gott, sie leitet an, ihn zu gehen; es ist immer die menschliche Seele, die auf dem Weg ist, von

wo die Bewegung ausgeht, sofern überhaupt Bewegung ist, sofern nicht die Einheit als schon seiend behauptet wird.

Mystik ist unerlaubte Grenzüberschreitung. Sie überschreitet die Grenze zwischen Kreatur und Schöpfer, zwischen Zeit und Ewigkeit, zwischen Ich und Du, zwischen Gott und Seele. Sie überschreitet vor allem jene Grenze, die von dem Cherubim mit dem flammenden Schwert bewacht wird: die Grenze zwischen dem heiligen Gott und dem sündigen Menschen. Die tiefste Tendenz der Mystik ist die Selbstvergottung. Das ist ihr Frevel und zugleich ihre Phantastik, ihre Trunkenheit. Das ist ihr Mangel an Ernst. Denn Ernst ist: sich begrenzen lassen, die gesetzte Grenze nüchtern erkennen und gehorsam anerkennen. Ernst ist vor allem die Erkenntnis dessen, was von Gott trennt, nicht bloß als Grenze, sondern als Schuld. Die Mystik kennt das Problem der Schuld nicht; an seine Stelle setzt sie das Problem der Endlichkeit und Unvollkommenheit. Schuld hebt alle Kontinuität auf. Wo Schuld ist, kann von mir aus die Trennung nicht aufgehoben werden. Schuld ist die zerbrochene Gemeinschaft, die nur durch eine neue Setzung von der anderen Seite neu begründet werden kann: durch Versöhnung, die die Tat dessen sein muß, an dem ich schuldig geworden bin. Von Gott reden, mit Gott sich in Beziehung setzen an der Schuld vorbei, das ist Unernst, Leichtsinn, ja Gottvergessenheit.

Die Mystik aber m u ß letztlich an der Schuld vorbeigehen, auch wenn sie vielleicht zunächst die Schuld anzuerkennen scheint, weil Schuld das unüberwindliche Hindernis auf dem Weg zu Gott ist. Soll es einen Weg zu Gott geben, dann muß es eine, wie auch immer in der Tiefe zu suchende Kontinuität, einen ungebrochenen Zusammenhang zwischen Gott und Menschen geben. Schuld aber, ernst genommen, heißt: es gibt diesen Weg nicht. Zwischen dir und Gott liegt der Block, den du nicht heben kannst, der Sumpf, durch den du nicht hindurchzuwaten vermagst. Schuld heißt, es gibt keinen Weg vom Menschen zu Gott, sondern nur: das Wunder der von Gott ausgehenden, von Gott selbst vollzogenen Versöhnung. Es gibt also nicht ein zu Gott Kommen auf dem Weg der Verinnerlichung, des in die eigene Tiefe Steigens, des Klimmens, sondern nur durch göttliche Tat, die ebenso unbegreiflich, unerwartet, „zufällig", nicht-notwendig, frei, irrational-wirklich geschieht, als die Sünde unbegreiflich-wirklich geschieht.

Dieses Geschehen aber heißt: das Wort Gottes. Freilich ist das Wort Gottes nicht nur dieses lösende, sondern auch das bindende, nicht nur das freisprechende, sondern auch das richtende. Daß es jene Schuld, jene letztlich ernst zu nehmende Sünde gibt, daß jene Kontinuität tatsächlich nicht besteht, daß der Mensch auch im tiefsten Grund seiner Seele nicht gut, nicht göttlich, und vor allem nicht Gott ist: das wissen wir nur durch die Offenbarung Gottes in seinem Wort, nur durch Jesus Christus. Weder der platonische Idealismus und seine Ableger, noch die Religionen des Ostens kennen die Schuld so, wie der christliche Glaube sie kennt. Sie alle kennen nur die relative; der christliche Glaube kennt die absolute Schuld. Er kennt sie aber nicht vor allem darum, weil er noch tiefer in des Menschen Herz hineinschaut, sondern weil er in der Offenbarung, in dem, was Gott am Menschen, für den Menschen tut, ermißt, wie groß die Kluft zwischen ihm und dem Schöpfer ist. Er erkennt das pondus peccati durch das Kreuz des Christus.

Dasselbe Wort aber, das ihn dort unweigerlich, ganz und unbedingt schuldig macht, ist es auch, das ihn dort unbedingt und ganz freispricht und das die vollkommen aufgehobene Gemeinschaft vollkommen wiederherstellt und vollendet: das Wort der Versöhnung, der Rechtfertigung, die promissio aeternae salutis. Es ist das Wort, das gleichzeitig demütigt, wie nichts Anderes demütigen kann und erhöht, wie nichts Anderes erhöhen kann. Es ist das Wort, in dem im Richten und Vergeben der Mensch wirklich angesprochen und darum als Person ernstgenommen wird. Ernst darin, daß wirklich er selbst — nicht seine Sinnlichkeit, nicht irgendein Mittleres, das nicht er selbst ist — für das Böse verantwortlich gemacht wird; ernst darin, daß dieses Böse als Personwiderspruch zur Gottperson und darum als absolut trennend beurteilt wird; ernst genommen aber auch in der unbegreiflichen Gnade, daß der Mensch der göttlichen Gemeinschaft gewürdigt wird, ohne seine persönliche Selbständigkeit verlieren zu müssen. Es handelt sich in der Erlösung durch Christus nicht um Gottwerdung, sondern um völlige Gottesgemeinschaft.

Warum: das Wort? Darum, weil das Wort das Mittel der Gemeinschaft ist. Wort ist nicht weniger, sondern mehr als Gedanke. Denn Gedanke ist einsamer Geist, Wort aber ist Geist-gemeinschaft. Was die Griechen Logos nennen, ist Wort-aus-mir; was

die Bibel Wort nennt, ist Wort-an-mich. Der griechische Logosphilosoph läßt das Göttliche i m Menschen sein und Religion, Erlösung ist ihm nur „Erinnerung". Das Gotteswort der Bibel aber ist als wirkliche Anrede gemeint. Es ist darum zugleich das Distanz und Gemeinschaft Schaffende. Es schafft Distanz: Denn der Gott, der mich anspricht, ist der, der mir selbst unbekannt, schlechterdings Geheimnis ist. Es ist der Schöpfer, über dessen Gedanken ich von mir aus nichts zu sagen habe. Daß das Gottesverhältnis auf göttliches Wort begründet ist, heißt, daß wir Menschen nicht Gott sind, aus uns Gott nicht kennen und auch nach unserem tiefsten Wesen nicht „mit Gott kontinuierlich" sind. Es gibt — das bedeutet Wort Gottes — keinen Weg von uns aus zu Gott, sondern nur von Gott aus zu uns.

Es schafft aber auch Gemeinschaft. Der Gedanke, der Logos im griechischen Sinn, läßt mich mit mir allein. Er ist vollkommen selbstbesinnlich, eben weil er Anamnesis, aus-mir-selbst-Wissen, apriori ist. Wie er nicht von Gott Distanz schafft, sondern im Gegenteil zuletzt Ich und Gott zusammenfließen läßt, so ist er auch nicht gemeinschaftstiftend, sondern monologisch. Der Gott aber, der mich anspricht, will mit mir Gemeinschaft haben. Wie würde er sonst mich anreden? Das Wort, das die unbedingte Distanz schafft, das Wort vom Kreuz, schafft zugleich die unbedingte Gemeinschaft. Denn es ist das vollkommene Wort, die vollkommene Selbstmitteilung Gottes an den geschaffenen Menschen. Wort ist Selbstmitteilung, gemeinschaftstiftende Offenbarung des Persongeheimnisses, Selbstpreisgabe an den Anderen. Gottes vollkommene Selbstmitteilung, seine vollkommene Selbstpreisgabe an den Menschen ist darum auch sein vollkommenes Wort.

Gerade darum aber ist es auch seine vollkommene Selbstmanifestation als Allein-Gott, die Mitteilung seiner absoluten Heiligkeit und Verborgenheit. Das Wunder des unergründlichen, unfaßbaren Gottes geht uns erst dort auf, wo er sich vollkommen offenbart.

Auch die Mystik redet vom Wort Gottes; aber sie faßt es, wie der griechische Logosphilosoph, als rein inneres Wort, als aus meinem eigenen tiefsten Grunde kommend, also als Zeugnis der ungebrochenen Kontinuität, ja der Identität von Gott und Mensch. Dieses Wort schafft darum weder Distanz noch Gemeinschaft. Es schafft überhaupt nichts; es offenbart bloß, was

immer schon — vermeintlich — ist: die Gotteinheit der Menschenseele. Mystik ist darum letzten Endes Selbstrechtfertigung des Menschen. Kein Wunder, daß nur d e r Glaube ihren Zauber zu durchbrechen vermag, der die Selbstrechtfertigung als Illusion offenbart, indem er die Rechtfertigung des Sünders durch den heiligen, gnädigen Gott ausspricht. Zwischen diesen beiden gibt es darum kein Bündnis. Sie bilden den letzten, höchsten Gegensatz. Entweder die Selbstrechtfertigung des Menschen aus seiner eigenen göttlichen Tiefe, oder die Rechtfertigung des aus der Tiefe rufenden Verlorenen durch den rettenden Gott. Entweder die Mystik, oder das Wort.

IV 2180

86222
248.8
B836
Brunner, E.
Die mystik und das wort
23 OCT 1929
248.8
B836.2
86222